

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Katedra teorie kultury (kulturologie)

Petra Hůlová

**Evropa a Třetí svět v souvislosti s postkolonialismem  
(Evropská Unie a imigrace ze Třetího světa)**

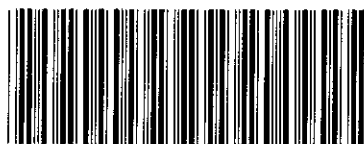
**Europe and the Third World in the Postcolonial Era  
(Third World Immigration in the European Union)**

Disertační práce

vedoucí práce: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

2007

5-57/2009



\*2551181524\*

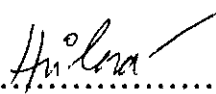
**Filozofická fakulta  
Univerzity Karlovy v Praze**

Signatura	HK 02/13
Inventurní číslo	57-17009
KNIHOVNA ANDRAGOGIKY A KULTUROLOGIE Filozofické fakulty UK Čeletná 20 116 36 Praha 1	

**PROHLÁŠENÍ:**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 18.9. 2007

.....  
  
Mgr. Petra Hůlová

## **OBSAH**

### **1. Úvod**

### **2. Perspektiva odjinud**

Bělorusko

Mongolsko

Spojené státy americké

### **3. Politický projekt**

Chronologie evropské integrace

Projekt evropské identity a občanství

Evropská identita v postmoderním posunu

Způsoby integrace a modely státnosti

EU a integrační politika

### **4. Povinnosti a práva**

Rushdieho aféra

Práva imigrantů v majoritní společnosti

Tolerance a její hranice

Multikulturalismus

### **5. Akademický projekt**

Ti Druzí Evropané a postkoloniální teorie

Evropská levice a past korektnosti

Viktimizace

Integrace jako velké vyprávění EU

### **6. Noví Evropané**

Recepce nových členských zemí EU

Kontroverzní Turecko

Únava z integrace

### **7. Pohled z Druhého břehu**

Možnosti komunikace

Je možné být současně muslimem a Evropanem?

Deteritorializace islámu a dimenze dosud nemyšleného

### **8. Od kritické teorie k evropskému potenciálu**

Západní kořeny islamismu

Evropská náboženská tradice na rozcestí

Od kritické teorie ke kritickému myšlení

### **9. Závěr**

### **10. Abstrakt v češtině a v angličtině**

### **11. Použité prameny**

## 1. ÚVOD

Tato dizertační práce se pokouší téměř o nemožné. Systematizovat, analyzovat a ideově zakotvit debatu, která hýbe současnou Evropskou unií – debatu o imigrantech, konkrétněji imigrantech ze Třetího světa.

Text uvádějí tři zdánlivě odlehle osobnější exkurzy do Běloruska, Mongolska a Spojených států, které přibližují krystalizaci autorčina badatelského zájmu o téma, které je v práci nahlíženo ze tří pohledů. Imigrace do EU jako politický problém, jako téma akademické diskuse a jako otázka žité vzájemnosti.

Prvnímu pohledu, imigraci jako politickému problému, se věnuje kapitola Politický projekt, zabývající se po stručném přehledu historie evropské integrace otázkami evropské identity, modely státnosti a imigrační politikou evropských zemí.

Imigraci v Akademické reflexi se věnuje kapitola Akademický projekt, která analyzuje téma imigrace souběžně s kritickým přehodnocením postkoloniální teorie a politiky korektnosti.

Úskalími žité vzájemnosti se zabývají podkapitoly Tolerance a její hranice, Je možné být současně muslimem a Evropanem? a Recepce občanů nových členských zemí.

Text se tedy pokouší věnovat se jak otázkám politickým, tak otázkám akademického světa a jak otázkám spjatým přímo s imigrací (kapitola Povinnosti a práva), tak otázkám souvisejícím úzeji s evropskou integrací (kapitola Noví Evropané).

Kapitola Pohled z Druhého břehu se blíže zabývá možností vzájemné komunikace a fenoménem islámu, který většinu textu provází jakožto hlavní náboženství, které je s emigranty ze Třetího světa úzce spjato.

Dalším důležitým konceptem, který text diskutuje je multikulturalismus a to jak prostřednictvím teoretických východisek, tak praktických důsledků politiky multikulturalismu.

Stavíme se proti jednoduchému dělení na xenofobii kontra otevřenost, rasismus kontra podpora multikulturalismu, jež bývá tak časté v akademických debatách a vychází z politické korektnosti stejně jako ze západního levicového akademického diskurzu.

Imigraci ze Třetího světa chápeme jako jednu ze současných největších výzev Evropské

Unie, jež se redefinuje prostřednictvím konkrétních politických kroků, které na tuto výzvu reagují.

Tato práce by měla být neideologickým příspěvkem k debatě o tomto problému a o možnostech našeho vzájemného mírumilovného soužití, stejně jako o možnostech, jak o tomto procesu na akademické půdě plodným způsobem hovořit.

## **2. PESPEKTIVA POHLEDU ODJINUD**

### **2.1. Bělorusko**

Proč byl Západ tolik fascinován rozpadem komunismu ve východní Evropě?, zamýšlí se Slavoj Žižek a sám si také odpovídá: Západ toužil prostřednictvím Východu po znovuoobjevení „své“ demokracie, která se zdála ztracená v byrokratické rutíně a komerčních volebních kampaních. Východní Evropa byla pro Západ místem, z kterého mohl vidět sám sebe v jakési idealizované podobě: jako něco líbivého, co dokáže vyvolat nadšení a naději, něco, co dokáže být vzorem hodnot, které si Západ už přestal uvědomovat.<sup>1</sup>

Toto nastavení zrcadla, jež nám v tomto případě nevrací náš obraz výsměšně pokřivený, ale naopak jakoby o něco vyžehlenější, by nás nemělo nutit jen ke korekci mýtu „báječného Západu“, jak jej zpoza opony vnímaly před lety státy Varšavské smlouvy, ale také k tomu, že si budeme vážít hodnot, o které se tento mýtus opírá. Ty samy o sobě nijak mytické nejsou. Hodny naší úcty a ochrany ale rozhodně ano. Jako většina cenností, s odstupem získávají na viditelnosti a to nejen s odstupem železné opony, jež zabraňovala přiblížit se příliš blízko a tak oba nepřátelské bloky udržovala v iluzích o sobě i druhé straně, ale i s odstupem pouhé geografické vzdálenosti, která v Evropě mizejících hranic znamená strávit jeden den ve vlaku či dvě hodiny na palubě letadla.

V případě Běloruska, autoritářského režimu, který by nám měl nyní posloužit jako ono příznivě nastavené zrcadlo Evropy, si navíc ještě před cestou musíte obstarat vízum. Začíná to prostupnými hranicemi, které na cestě po Evropě sotva zaznamenáte a končí to

---

<sup>1</sup> Žižek 1993, 7

úlevou, že jste zase zpět doma, když se po několika měsících vracíte z Běloruska zpět do Čech. Za těch několik měsíců, které jsem v Bělorusku strávila, jsem si intenzivně uvědomila zdánlivě banální skutečnost, že současná Evropa na svém Východě začíná a končí právě na polsko-běloruských hranicích, protože tam také končí respekt k hodnotám, jako je svoboda projevu, pohybu a podnikání, bez kterých by koncepce Evropy nedávala smysl.

Brát se za Evropu a její hodnoty není nebo až donedávna nebylo v dnešním světě plném odkazů na multikulturalismus a relativizaci hodnot „příliš sexy“. Evropa je vzhledem k okolnímu světu plná nejen pocitů nadřazenosti, ale také viny a méněcennosti. Tato zvláštní směs emocí se stává čitelnější, pokud si za jednotlivé pocity dosadíme konkrétní země či oblasti ( Rusko, subsaharská Afrika, Čína) a uvědomíme si, že schopnost neustálé sebereflexe je jedním z nejvýraznějších aspektů evropské mentality a to jak v dobrém, tak ve špatném. Snadno může totiž vyústit až v paralýzu: neschopnost akce. Právě v takovém stavu jakoby se Evropa nyní nacházela: uprostřed debaty o znovudefinování své identity, která, ačkoli se jeví tak jasná z běloruského exilu, tak uprostřed Prahy a ještě spíše Paříže nebo Londýna se najednou ztrácí v množstvích definic a protikladných žebříčků hodnot různých zájmových skupin. Schopnost sebereflexe nesoucí s sebou tendenci relativizovat vlastní pozice, je totiž přínosná, pokud váš partner v diskuzi dělá totéž, v opačném případě ovšem vede do slepé uličky neboli k jednostrannému oslabování respektive podkopávání vlastních pozic. Snad jen že si je Evropa sama jista svou vlastní silou. Jak jinak totiž vysvětlit její ochotu podstupovat defenzivní dialog s imigranty, jenž si Evropu „představují po svém“? Anebo je Evropa naopak příliš slabá? Slabá na to, aby takový dialog v současné době mohla vůbec odmítnout?

Možná se jen špatně ptáme. I to mě napadlo za těch několik měsíců mého působení na Státní běloruské univerzitě v Minsku. Tam, kde pravda a lež, zdá se, stojí tak přehledně proti sobě a zaujmout postoj k režimu jakkoli přináší obtíže a perzekuci, není ničím přespříliš intelektuálně náročným. Tak se nám to jeví z Evropy, kde běloruská opozice proti Lukašenkovi má nesporný morální kredit a ostré hrany. Stejně jako Evropa a její hodnoty se zdají najednou v ghettu běloruské autoritářské společnosti mnohem zřetelnější a mají nesporně větší mobilizační potenciál, tak i protilukašenkovská opozice se z Evropy

může jevit jako bezpříkladný vzor boje za spravedlnost. Pointou není, že by ani jedno z toho nebyla pravda, jak by se mohlo skeptikovi zdát a jak by možná řekl i Slavoj Žižek, ale naopak, že obojí pravdou je, jen z dálky snad poněkud zjednodušenou, zatímco zblízka skrytou pod vrstvou podružností, ne nadarmo se říká, že pod svíčkou bývá největší tma.

V Bělorusku jsem měla možnost seznámit se s lidmi, kteří byli zapálení pro myšlenky svobody a demokracie jak jen pro ně mohou být zapálení lidé, žijící v autoritářském režimu. Třeba ovšem dodat, že nespokojených s režimem není většina a že opozice zastává mimo jiné také pozice, které jsou kontroverzní a kontraproduktivní. Její snaha bělorusifikovat Bělorusko (mateřským jazykem drtivé většiny obyvatel je ruština), která často splývá, překrývá se a bývá zaměňována za úsilí jej demokratizovat, aniž by tyto snahy musely jít nezbytně ruku v ruce, odcizuje cíle běloruské opozice ruskojazyčnému obyvatelstvu a opozice tak zbytečně přichází o jeho podporu. Překvapivé mohou být pro návštěvníka z postkomunistické Evropy také společné protirežimní demonstrace demokratické opozice a běloruských komunistů<sup>2</sup>, kteří jsou stejně jako ona odstaveni od moci a spolu s demokratickou opozicí jsou proti Lukašenkově režimu. Navíc většina obyvatel skutečně podporuje svého autoritářského vůdce a žije s pocitem, že s nikým jiným by nemohlo být lépe. Přesto se vyplatí si běloruskou opozici cenit. Přestože nemá masovou podporu obyvatelstva, přestože direktivně zaváděnou běloruštinou pomohla před lety Lukašenkovi k moci, když svými nacionalistickými praktikami znechutila významnou část voličů a vehnala jí do Lukašenkovi náruče. Mávnout rukou nad běloruskou opozicí jen proto, že se nepodobá světloňošům pravdy tak, jak jsme si z bezpečné dálky a prostřednictvím jejího zjednodušeného mediálního obrazu představovali<sup>3</sup>, je něco podobného, jako relativizovat hodnoty evropské civilizace proto, že nejsou samospasitelné a ve své bezbrannosti snadno podléhají křiklounům, kteří jakoby najednou lépe než čas a tradicemi rozuměli tomu, co se patří.

---

<sup>2</sup> Současný běloruský režim Bělorusové nenazývají socialistický ani kapitalistický, ale režim plánované ekonomiky.

<sup>3</sup> Nacionalistická zaslepenost, které někdy příslušníci běloruské opozice podléhají, může mít pro cizince někdy až humorný charakter. Takové jsou jistě pocity křivdy z územních ztrát, kdy kdysi běloruské oblasti jsou nyní východními částmi Polska. „Kdyby tak Bialystok patřil opět Bělorusku“, zasnívá se v Minsku běloruský bohemista Sjarhej Smatryčenko. „Mělo by tomu tak být tak nadále“ dodává. Zřídka kdy se ovšem někdo zamyslí nad tím, jak by se k tomu stavěli sami občané Bialystoku a zda jim není v současném Polsku lépe, než by bylo v autoritářském Lukašenkově režimu.



To, co mě v Bělorusku napadlo ke zdánlivě odlehlému tématu této práce, není jen nutnost poodstoupit, aby byl člověk schopný celistvěji nahlédnout danou situaci, ale je to také běloruská stereotypizace Žida a židovství jakožto analogie k Arabům a islámu, což jsou témata, která jsou tak často ve vleku stereotypů v současné EU.

Důležité je zdůraznit, že se jedná o analogii pouze zdánlivou, protože zatímco na běloruské straně nalézáme zášť bez příčiny, globální islámský terorismus<sup>4</sup> je faktem, jakkoli by se jistě ozvalo mnoho těch, kteří by tvrdili, že za 11.9. 2001 si Spojené Státy vlastně mohly samy.

Image Žida v současném Bělorusku není nepodobné obrazu Žida v Evropě v Německu v předvečer Druhé světové války a jde z něj strach.<sup>5</sup> Image Arabů v Evropě také není bez předsudků, ovšem na rozdíl od Židů tehdy, současní Arabové mají možnost a této možnosti využívají, tuto nespravedlnost obracet ve ve svůj prospěch<sup>6</sup>. Svobodomyšlná Evropa plná výčitek za svou kolonialistickou minulost pak nezdědkakdy hraje v takovém sporu defenzivní roli.

Image Arabů v Bělorusku je do velké míry definováno medializovanými teroristickými aktivitami a ruská propaganda interpretující válku v Čechách jako součást globální války proti terorismu způsobuje, že obraz Arabů, jakožto čehosi nebezpečného, ale našťástí vzdáleného, splývá s podobně nebezpečnými Kavkazany, které ale na rozdíl od Arabů můžete v Minsku relativně běžně potkat na ulici.

Pokud se zaměříme na samotné menšiny, v hlavním městě jsou tou zdaleka nejvýraznější Číňani, kteří si pro neznalé poměrů překvapivě<sup>7</sup> v Minsku neotvírají čínské restaurace jako všude jinde v Evropě, ale přicházejí do Běloruska studovat vysokou školu. Postoj, který k nim Běloruskové zaujímají, je navzdory oficiálně vřelejšímu přijímání Číny než je na Západě běžné, veskrze negativní. Podle mojí zkušenosti, převážně z prostředí univerzity, se na čínské studenty dívají Bělorusové svrchu vysvětlující svůj kritický

---

<sup>4</sup> Nevyřčený předpoklad, že muslimové a Arabové jsou vlastně totéž je samozřejmě zjednodušením, vycházejícím z faktu, že většina Arabů jsou muslimové a naopak.

<sup>5</sup> Tato zjištění vycházejí ze slohových prací studentů bohemistiky Filologické fakulty Běloruské státní univerzity ze zimního semestru 2006, jež jsem měla možnost studovat.

<sup>6</sup> „V hollywoodské produkci podle výzkumů z roku 2003 jsou však Arabové v devadesáti šesti procentech případů zobrazováni negativně, většinou jako brutální, necivilizovaní náboženští fanatikové. Analytikové již poukázali na obdobu dnešního stereotypního vykreslování Arabů se zobrazováním Židů v umělecké produkci éry nacistického Německa. (Kropáček 2006, 17)

<sup>7</sup> Soukromé podnikání není v Bělorusku zakázané, ale nese s sebou tak výrazné a byrokratické obtíže, že se do něj lidé raději nepouštějí.

vztah kulturní odlišností<sup>8</sup> a přiznávají také svůj strach, že Číňanů bude přicházet čím dál více a Bělorusko je nevládně absorbovat.

Přesto negativní image Číňana nedosahuje emotivní síly negativního záštiplného stereotypu Židů, o nichž minšti studenti bohemistiky, při zadání obecného tématu „Běloruské menšiny“ psali ve svých eseji zdaleka nejčastěji.

Struktura běloruských menšin jinak do velké míry kopíruje situaci v Rusku, jenž je na rozdíl od rozšířených představ větším každoročním příjemcem imigrantů než EU a v jejich počtu je překonají pouze USA<sup>9</sup>. Většinu imigrantů tak v Bělorusku podobně jako v Rusku tvoří občané z Kavkazu a střední Asie. Sami Bělorusové ovšem migrují také a to, podle mých zjištění, stejně z ekonomických, jako z politických důvodů<sup>10</sup> (Běloruští migranti do EU s nimiž jsem měla možnost přijít do styku, byli rovným dílem příslušníci běloruských opozičních struktur, vysokoškoláci prahoucí po možnosti svobodně se uplatnit bez obstrukcí ideologie a lidé výhradně motivovaní výdělkem).<sup>11</sup>

Pokud z Běloruska nahlížíme EU jako kolbiště boje s menšinami kulturně odlišných imigrantů, vyvstane mnohem silněji než v EU na mysl náboženský aspekt. Snáze než když nám schází odstup, si uvědomíme, nakolik je v evropském potýkání se nepřítomný prvek „zbytkového“ evropského náboženství a tedy oslabena jakákoli společná morální platforma, která by ospravedlňovala evropské hodnoty. Ty zčásti z křesťanství sice vycházejí, ale jejich integrální součástí je i znevažování těchto hodnot a jejich relativizace<sup>12</sup>. V Bělorusku se najednou zdá nad jiné zřejmé, nakolik neživou institucí se stal v Evropě křesťanský kostel – téměř žádné se u nás nestaví. V Minsku je rozestavěný kostel tou nejčastější veřejnou stavbou<sup>13</sup> a lidé se do něj chodí skutečně modlit a nikoli

---

<sup>8</sup> Často například poukazují na „smradlavé“ čínské jídlo.

<sup>9</sup> Market Forces, The Economist 20.1. 2007

<sup>10</sup> Podle čl. 33 Ženevské konvence o uprchlících může být za osobu oprávněnou získat azyl považován každý, kdo utíká za zemí, „v nichž by byl ohrožen jeho život nebo jeho svoboda kvůli jeho rase, náboženství, státní příslušnosti k určité sociální skupině nebo kvůli jeho politickému přesvědčení.“

<sup>11</sup> Příjmy těchto lidí vydělávajících v zahraničí financují do velké míry také současný běloruský stavební boom.

<sup>12</sup> Před vstupem do pravoslavného klášterního kostela poblíž běloruského města Polock, ženy z cráních krabic, jež jsou před vchodem, fasují silonové sukně, vlastní šátek je samozřejmostí. Vstoupit do kostela bez sukně a šátku neexistuje, vyznání nerozhoduje a ateismus není výmluvou.

<sup>13</sup> Symboliku této skutečnosti nesnižuje ani fakt, že množství běloruských kostelů padlo za oběť pohybům východní fronty za 2.světové války.

načerpat jakousi vágní „spirituální atmosféru“, jak návštěvě kostela rozumí značné množství Evropanů.

Dávat Lukašenkovo Bělorusko v čemkoli EU za příklad se nepatří a jistá přehlednost a jednodušeost života v totalitě, kdy hlavní je nevybočovat a možností výběru není příliš, není nic, čím bychom se měli inspirovat. Význam měla poznámka o běloruských kostelech pouze jediný. Uvědomit si, že EU ztratila vnitřní klíč k rozhořčení nad bezbožností, rouhačstvím a urážkami svých vlastních hodnot, protože přišla o koncept posvátného, jenž byl svázán s křesťanstvím. Nic není nedotknutelné, v Evropě se vše dá zpochybňovat, dokonce se to jaksi patří.

## 2.2. Mongolsko

Kromě Běloruska, kde jsem strávila semestr výukou současné české literatury a tvůrčího psaní na filologické fakultě Běloruské státní university,<sup>14</sup> jsem v obou následujících zemích – Mongolsku a USA strávila více než rok. Perspektiva mého pobytu ve zmiňovaných zemích vzhledem k tématu této dizertační práce tvoří úvodní část tohoto textu proto, že při výběru námětu byla právě tato zkušenost konfrontace s jinými kulturami jedním z důležitých motivů, které výběr tématu předurčily.

Co se týče časové posloupnosti, jsou mé pobyty v Mongolsku<sup>15</sup> těmi prvními, odkud jsem měla možnost Evropu, v takto odlišné perspektivě dlouhodobého pobytu v zahraničí, z odstupu nahlížet. Tam jsem si také poprvé uvědomila zdánlivě banální a přece tak zásadní fakt, nakolik totiž vzdálenost sceluje a blízkost naopak drobí skutečnost, jež se tak mění v závislosti na pozorovateli, aniž by si toho on sám byl často vědom.

V 90. letech v rámci Evropy tak podstatná skutečnost jako patřit k postkomunistické východní Evropě, jež s sebou nesla řádově jiné zkušenosti v mezilidských i ekonomických vztazích, než příslušnost k Evropě západní, byla v Mongolsku naprosto irelevantní. Pro Čechy tak zásadní hranice mezi Českou republikou a Německem, kterou si východní a západní Evropu často dělíme, pro Mongoly nikdy pořádně neexistovala a

---

<sup>14</sup> V ruskojazyčném prostředí jsem celkově strávila deset měsíců.

<sup>15</sup> Jeden pobyt trval dvanáct měsíců, druhý měsíc a třetí dva měsíce.

Čech v Mongolsku té doby byl zkrátka plnohodnotným Evropanem a to mnohem samozřejmě než v nuancované Evropě samotné, jež jakoby dělila a stále při různých příležitostech dělí své obyvatele na občany první a druhé kategorie. Čech v Mongolsku byl na přelomu milénia navíc Evropanem s bonusem tradice vzájemných česko-mongolských vztahů. Skutečnost, že Československo patřilo stejně jako Mongolsko k zemím Varšavské smlouvy, v Mongolsku každý znal. Málokde se tedy Čech v té době mohl setkat automaticky s tak vřelým přijetím jako v Mongolsku: jakožto Evropan a jakožto občan tradičně spřátelené země.

Jedna z mála nepříjemností, které se mohly na základě původu přihodit<sup>16</sup> a to jen mužům a nikoli kvůli české národnosti, ale jednoduše kvůli evropským rysům, byla možná záměna za občana Ruské federace, která mohla vyústit v potyčku.<sup>17</sup> Vezmeme-li v úvahu, jak rozsáhlý nevyřízený účet Mongolové s Rusy po téměř sedmdesáti letech okupace mají, nebylo na tom nic překvapivého. Rozsah a charakter averze Mongolů vůči Rusům mě zajímal, už když jsem se do Mongolska poprvé chystala. Překvapivá byla nakonec nikoli averze, ale naopak to, nakolik mají Mongolové ke svým bývalým okupantům vlastně smířlivý vztah. Důvody tohoto smířlivého postoje jsou dva respektive tři a poučila jsem se z nich také při psaní této práce. Především v tom, že souboje dvou ideologických táborů nemusejí být jen nutně bojem o pravdu, ale také pouze o moc a monopol na to „správné“ chápání světa. Druhé ponaučení spočívá v tom, že ne vždy je to nezbytně tak a neměli bychom se proto vzdávat hodnot a rezignovat pod náporom relativizujících hlasů, jenž každý boj ideologií interpretují výhradně jako oportunistický boj o moc (zde již konkrétně narážím na téma islámu v Evropě, kterému se budeme dále v textu věnovat).

Vztah Mongolů k Rusům, který se tak výrazně liší od toho českého, přestože obě země podléhaly po desetiletí podobnému determinujícímu tlaku Moskvy, je dílem tří faktorů.

---

<sup>16</sup> Standardní rozbuškou takové nepříjemnosti, jež konflikty vždy vyostřovala, byl alkohol.

<sup>17</sup> Na konci 90.let v Mongolsku teprve odeznívala vlna zášti vůči Rusům, jež mohli dát Mongolové plný průchod teprve po demokratických změnách v roce 1990. Mongolsko bylo po SSSR druhou zemí s vládnoucím komunistickým režimem a téměř sedmdesát let komunismu přineslo Mongolsku stovky zdevastovaných buddhistických klášterů, zdecimovanou vrstvu inteligence a průmyslovou závislost na Rusku podobnou situaci v dalších sovětských satelitech.

Za prvé ruský vliv v Mongolsku, ačkoli hrozivý v absolutních číslech, pokud bychom počítali zbořené kláštery či genocidu obyvatelstva, je v chápání místních ne snad vyvážen, ale kompenzován výdobytky, které s ruským vlivem přišly. Jedná se o nemocnice, školy, železnice a jiné pozitivní aspekty modernizace, do té doby v Mongolsku neexistující. Kromě okupační velmoci byli Rusové v Mongolsku na rozdíl od východní Evropy též světloňoši pokroku a tuto roli jim Mongolové nezapomněli.

Druhý faktor relativní popularity Ruska v Mongolsku je geopolitický. Realita, která je aktuální také v Evropě například v případě vleklých se přístupových pohovorů s Tureckem. V Mongolském kontextu to znamená zaměřit se na sousedící země. Kromě Ruské federace je jediným Mongolským sousedem Čína, tradiční mongolský nepřítel, vůči kterému Rusko vždy mělo a bude mít výhodu alternativy menšího zla.

Třetím faktorem, jenž způsobuje, že Mongolové jsou ke svému bývalému okupantovi shovívavější než by vnější pozorovatel odhadoval, je faktor ideologický a ten nás pro účely této práce zajímá nejvíce. Bude však vyžadovat krátký exkurz do téměř dvacet let starých událostí – pádu komunistického režimu v letech 1989/90.

Stejně jako tvořila MLR (Mongolská lidová republika) svéráznou výspu družiny sovětských satelitů, také demokratické změny v roce 1990 (jež mediálně zapadly díky podobným, ale mongolské události předcházejícím převratům v komunistických zemích východní Evropy) měly poněkud odlišný charakter. Mnohem více než v Evropě byly tyto změny chápány místními lidmi spíše jako výměna vládnoucí garnitury než jako radikální systémová změna režimu, natož aby byly doprovázeny hesly jako „Pravda a láska zvítězí nad lží a nenávistí“ tak typickými pro českou listopadovou sametovou revoluci. Povinný ostych, který se nějakou dobu zmocňoval ve východní Evropě těch, jenž byli nuceni veřejně ospravedlňovat vysoké posty za bývalého režimu, nebyl v Mongolsku běžný. Tehdy, před téměř deseti lety, mě to šokovalo. Nyní už se mnoho Čechů také nestydí. Pointa ale není v tom, že tam, kam se Mongolové dostali už před deseti lety, jsme se v postkomunistické Evropě dopracovali až teď (odhodili jsme zbytečný sentiment a mnozí z nás začínají chápat změnu režimů jako součást samohybu stroje moci) ale v tom, že bychom se do této polohy nikdy dostat neměli. Nikdy bychom neměli rezignovat na hodnoty dobra a zla. Dobra alespoň relativního, pokud dobro jako takové chápeme jako

nedosažitelné či se jako termín jeví příliš zprofanovaně. Z tohoto, byť možná poněkud naivně znějícího předpokladu vycházíme také v textu této dizertační práce.

Fakt již jednou zmiňovaný a sice, že vzdálenost sceluje a drobí skutečnost způsobem nepřístupným pozorovateli pevně vsazeném ve svém prostředí (proto pro mne byly mé zahraniční pobyty důležitou průpravou k této práci) se v případě Mongolska ukazuje nejen za prvé na celistvém chápání Evropanství, jež zdálky přichází o své nuance a za druhé v přístupu k ruské okupaci odlišném od českého či za třetí v demokratizaci režimu, jenž se najednou jeví diverzifikovaněji než jen jako další ukázka postkomunistické transformace, ale všimnout si jej můžeme také v přístupu Mongolů k sobě samým a svým sousedům. Nejen EU totiž řeší problém migrace a sebepojímání.

Co se tohoto týče, na první pohled zaujme podobnost se situací v Bělorusku, na rozdíl od Běloruska, je však tato skutečnost v Mongolsku méně překvapivá - dá se očekávat. Jedná se o příliv čínských imigrantů. Na rozdíl od Běloruska nejde o studenty<sup>18</sup>, ale především o malé a střední obchodníky a také zemědělce<sup>19</sup>. Ani v Mongolsku nepatří Číňané k oblíbeným a to ani usedlíci druhé či třetí generace, protože podle zažitých představ tím jejich tradiční čínské vlastnosti jako je lstivost a vypočítavost nemizí, jen se stávají lépe maskované.<sup>20</sup>

Negativní postoj Mongolů k Číňanům, v němž se mísí nesympatie a opovržení se strachem, je dílem pragmatickým postojem k zemi, jenž má 500krát více obyvatel, byla odjakživa mongolským nepřítelem a aspiruje na levný odkup mongolského nerostného bohatství a dílem plodem xenofobie. Číňané totiž nejsou stigmatizováni jako jediná. Tomuto osudu neunikla ani další relativně významná, ale tenčící se menšina Kazachů<sup>21</sup> a

---

<sup>18</sup> Mongolští studenti naopak odcházejí studovat z Mongolska do Číny, především do Pekingu. Čínští studenti, se kterými jsem v Ulánbátaru studovala mongolštinu byli Mongoly často s opovržením označováni za budoucí agenty čínských tajných služeb.

<sup>19</sup> Zemědělství není v tradičně kočovnickém Mongolsku odvětvím s dlouhou historií. Velká část zeleniny, která až teprve v posledních letech začala ve větším pronikat do mongolského jídelníčku, je dílem čínských pěstitelů (mongolská-čínská hranice v jižním Mongolsku se v nerozlišeném stepním terénu pozná právě podle pestrých čínských políček, která na mongolské straně nenajdete). Také pro Mongoly netypickému chovu kuřat, jejichž obliba mezi Mongoly roste, se v Mongolsku věnují především Číňani.

<sup>20</sup> Mongolové jsou přeborníci na odhalování čínského původu nebo čínských předků v širším příbuzenstvu. Znaků a metod je mnoho, mezi nejběžnější kromě obličejových rysů patří např. charakter pleše a typ chůze.

<sup>21</sup> Kazaši, obývající především oblast Olgij v západním Mongolsku odcházejí od začátku 90.let lákáni oficiální kazachstánskou propagandou za vidinou lepšího života do Kazachstánu. Někteří se sice zklamání nenaplněnými sliby vrací zpět do Mongolska, ale celkově Kazachů v Mongolsku ubývá – také díky

bez vzájemných předsudků nejsou mezi sebou navzájem ani jednotlivé skupiny Mongolů s odlišnými dialekty.

Ve světle této diverzifikace, jež v Mongolsku končí debatou, která z mongolských skupin je tou nejmongolštější, může překvapit fakt, že mnozí Mongolové se vůbec nepokládají za Asiaty respektive cítí se blíže Evropanům než kterémukoli ze svých blízkých asijských příbuzných.

Skutečnost, která může znít neuvěřitelně, se stává pochopitelnější, pokud si uvědomíme obrovský vliv ruské kultury, zprostředkovatelky té evropské, v jejíž tradici byla v Mongolsku vychována většina generací 20.století. S evropskými imigranty je to jiné. Zatímco Mongolové vstřebávali od 20.let 20.století tisíce kilometrů vzdálenou evropskou kulturu prostřednictvím sovětského podání<sup>22</sup>, existují v současné EU ostrovy imigrantů, kteří nic takového nezažili a nehovoří ani žádným z evropských jazyků.

### **2.3. Spojené státy americké**

Spojené státy americké byly donedávna pokládány za zemi zaslíbenou imigrantům. Nejen protože imigrace tu má dlouhou tradici, ale protože z ní vyrostla celá americká ekonomika a společnost. V poslední době se sice imigrace (především z Latinské Ameriky) stala citlivějším politickým tématem, než jakým byla dříve, ale přesto jsou stále Spojené státy chápány jako země s náručí na poměry vyspělého světa otevřenou pro ty, kdo v ní chtějí pracovat a jednou se tam třeba usadit. Tak se USA samy navenek prezentují a jako magnet na přistěhovalce také fungují. Vysoké procento obyvatel s intelektuálními profesemi, jenž do USA každoročně míří za výhodnějšími životními a platovými podmínkami je notoricky známým faktem.

Tak zvaný „melting pot“ o němž Spojené státy hrdě na své úspěchy dříve často hovořily, sice nikdy nešlo brát příliš vážně: na to bylo jeho vzorové míchání ras a kultur příliš perfektní, ale už při mé první návštěvě USA mě zarazilo, že místní realita je odlišná tak výrazně. Respektive výstavní integrace imigrantů, a to pochopitelně ne všech, nebyla

---

nepřátelskému postoji Mongolů, kteří opovrhují kazašskými zvyky jako je např. konzumace koňského masa a svou roli hraje též odlišnost v náboženství (Mongolové jsou buddhisty-šamanisty, Kazaši muslimy).

<sup>22</sup> O nepochybně svérázné dezinterpretaci v tomto případě není pochyb.

schopna zakrýt obrovské rasové rozdíly a to nejen mezi bělochy a černochoy, ale také mezi černochoy a Asiaty<sup>23</sup> a černochoy a Hispánci<sup>24</sup>.

Na to odkud jste, se vás při seznamování určitě zeptají a nejde jen o formalitu. Jste podle toho určitým způsobem zařazen (americká společnost je mnohem hierarchičtější<sup>25</sup> než ta evropská a jednotlivé vrstvy v ní mnohem méně přicházejí do styku<sup>26</sup>). Pocházet z východní Evropy nebylo tou nejlepší vizitkou, leccos spravil název prestižního stipendia a také magické zaklínadlo „Prague“, ovšem východní a západní Evropa jako politický koncept ještě zdaleka není mrtvá a to ani na druhé straně oceánu a v době existence EU.

Jako Evropa má stále svojí východní a západní tvář, mají také USA svou severní a jižní, které jsou nesrovnatelné. Celistvost obrazu, který se drobí s tím jak přistupujeme blíže podobně jako v případě Běloruska nebo Mongolska, ovšem fasáda amerického obrazu je mnohem více medializovaná a tak mohou mít lidé pocit, že „Ameriku znají“ více než jiné země, kde stejně jako tam nikdy nebyli.

Ne všude jsou ale USA takové jako v New Yorku, výkladní skříni amerického multikulturalismu, kde jsem strávila nejvíce času. V jižanských státech je segregace výraznější, ačkoli i v proklamativně promíchaném New Yorku překvapí, že vás tak zřídka obslouží běloch a tak často imigrant z Latinské Ameriky. Také smíšené páry nejsou tak častým jevem, jak by Evropan mohl očekávat<sup>27</sup>.

Přesto platí Spojené státy stále do velké míry za vzor multikulturního soužití a intergace imigrantů. Důvodem je pravděpodobně fakt, že americká identita jako taková je velmi

---

<sup>23</sup> Počet černochoů na obou vysokých školách, které jsem ve Spojených státech navštěvovala (New York University a City University od New York) byl výrazně nižší než počet studentů asijského respektive čínského původu. Americká průpovídka praví, že zatímco černoška s Asiátkou spolu budou pracovat ve stejné kuchyni, jejich děti už nikoli.

<sup>24</sup> Počet hispánského obyvatelstva (imigrantů z Latinské Ameriky) roste mnohem rychleji, než počet černochoů a rivalita obou skupin se zostřuje.

<sup>25</sup> Informace, podle které si vás ostatní zařadí velmi rychle, je vaše zaměstnání. Proto je to také tím, na co se vás Američané zeptají hned na začátku. Byla jsem několikrát při tom, když newyorčané chválili v této souvislosti Evropu, kde se údajně lidé poměrně více ptají na své záliby, knihy, filmy než na pozici v zaměstnání (pokud ovšem dotyčný rád hraje golf, také to nakonec o leccems vypovídá).

<sup>26</sup> Fenomén české hospody, kde se může setkat vysoký manažer s instalátérem je unikátnější než si lidé uvědomují.

<sup>27</sup> Pozoruhodná skutečnost je, že na rozdíl od dvojic černocho-běloška, běloch-černoška a běloška-Asiat, jež jsou zřídka, setkáváme se poměrně běžně s dvojicemi běloch-Asiatka. Tato vychýlenost je zřejmě způsobena na jednu stranu celkovou výraznější segregací čenochoů a bělochoů na rozdíl od bělochoů a Asiátů a navíc oblibou asijských žen u bělošských mužů a naopak. Je zajímavé, že Američané opakovaně poukazovali na větší přitažlivost Asiatek ve srovnání s černoškami.



plastická, byla vytvářena lidmi, kteří sami byli imigranty a proto je relativně otevřená. Koncept toho, co to znamená být Američanem je volný a přestože se předpokládá přináležitost k určitým „americkým“ hodnotám<sup>28</sup>, hlavní je respekt k zákonu. Druhým momentem bezproblémovějšího soužití imigrantů a místních je samotná motivace imigrantů. Přicházejí pracovat, aby zbohatli. USA na rozdíl od Evropy nikdy neměla image země se štedrým sociálním systémem.

Evropské státy oproti tomu často argumentují, že na rozdíl od USA nejsou přistěhovaleckými zeměmi a sebedorozumění jejich národů se musí integraci cizích kultur teprve přizpůsobit.

### 3. POLITICKÝ PROJEKT

#### 3.1. Chronologie evropské integrace

Myšlenka jednotné Evropy má dlouhou tradici a svou realizací na konci dvacátého století se pouze završuje mnohasetý proces, po který byla tato idea v Evropě více či méně přítomna, respektive sledována více či méně politicky atraktivní.

Také zde je možné začít již od antiky<sup>29</sup>. Středomořská hegemonie napomohla intenzivnímu šíření křesťanství – prvního důležitého styčného bodu Evropanů, kteří právě na bázi sdíleného křesťanství poprvé přemýšlejí o možnostech vzájemných intenzivnějších vazeb<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Americké hodnoty či “americké svobody”, jak o nich bývá hovořeno, vybízejí k zamyšlení, zda existuje něco analogického v Čechách. Co to jsou respektive byly by “české svobody?” Můžeme hovořit o něčem specificky českém v této oblasti?

<sup>29</sup> Pokud se hovoří o tom, co mají Evropané společného, často zmiňovanou trojici pojmů bývá křesťanský monoteismus, řecký racionalismus a římská organizace.

<sup>30</sup> Role křesťanství je zásadní také v současnosti. Ne už jako role toho, co mají Evropané neoddiskutovatelně společné, jak tomu bylo v předchozích stoletích, ale jako platformy debat, co by společného mít mohli, respektive mají i přes náboženskou vlnatost – to, co křesťanství zanechalo jako svůj odkaz v našich hodnotách. Role jakou v EU hraje náboženství je nejasná. Nic takového jako společné náboženství v ní není zakotveno, problem islámu v Evropě je ale na rozdíl od křesťanství ten, že se islám (v některých svých projevech) zdá být neslučitelný s evropskými hodnotami. Vázanost EU na náboženství je tak dvojaká. Přihlásit se ke křesťanství nechce a s rostoucím počtem evropských muslimů ani nemůže, chápat křesťanství jen jako jedno z evropských náboženství by znamenalo pomíjet jeho historickou roli při formování Unie.

Zásadní role křesťanství trvá až do současnosti, ačkoli v méně artikulované podobě než ve středověku, kdy „spojení křesťanstva v boji proti muslimům“ bylo hrdým a deklarovaným cílem.

Po středověké říši Karla Velikého, kterou exkurzy do historie evropské integrace často začínají, přicházejí projekty raného novověku, které pojí především snaha o udržení míru. Jmenujme např. projekt rádce francouzského krále Filipa IV. Pierra Duboise, jenž volal po celoevropském shromáždění předních církevních i světských osobností, které by se společně zasadily o zákaz válek mezi křesťany.

Konfederaci patnácti států navrhoval v šestnáctém století Maximilien de Béthune, vévoda ze Suly, po smrti svého pána, francouzského krále Jindřicha IV. Navarrského. Stejně jako Dubois, počítal vévoda ze Suly s tažením proti osmanským Turkům a navíc s omezením moci Habsburků.

Na počátku 17. století navrhuje ustavení shromáždění, které by mezinárodně vymáhalo právo Hugo Grotius a Emeric Crucé zase volá po vytvoření shromáždění všech světových vládců, jež by dokonce disponovalo společnými ozbrojenými jednotkami.

Na přelomu 17. a 18. století se těžiště myšlenky společné Evropy přesunuje od ideje společného boje křesťanů proti nevěřícím k vytvoření společného kulturního prostoru. Objevují se první ideové předobrazy evropského parlamentu (William Penn), nové uspořádání Evropy promýšlejí později také významní filosofové jako Leibnitz, Rousseau či Kant. Ten navrhoval vytvoření Spojených států evropských a tedy federativní uspořádání Evropy - myšlenku, která je v debatě o Evropě živá dodnes.

Ideu jednotného evropského kontinentu se do praxe pokoušel uvést též Napoleon I., teoreticky se jí zabýval v 19. století také Giuseppe Mazzini či německý filosof Gottlieb Fichte. Na nejvyšší politické úrovni není ovšem myšlenka jednotná Evropy většinou brána příliš vážně.

Evropa se ale přesto integruje - v hospodářské sféře. Ke posunu v té politické dochází pár let před Druhou světovou válkou. V roce 1909 se v Londýně z iniciativy průmyslníka Maxe Waechteho schází kongres, jehož účastníci hovoří o výhledovém vytvoření Evropské federace. Snahy o integraci začínají mít v Evropě odezvu, přerušeny jsou až První světovou válkou.

Ve 20. letech se v Evropě objevuje množství konceptů operujících s pojmem „velkoplošného hospodářství“, které si kladou za cíl vytvoření celokontinentálního celního prostoru. Myšlenky evropské integrace jsou také nově motivovány obavami ze Sovětského svazu.

Nejvýznamnějším prointegračním počinem před Druhou světovou válkou byla pravděpodobně Panevropská unie a tzv. Briandův plán na ustavení Spojených států evropských. Hlavními aktéry měly být Francie, Německo a Velká Británie, ovšem francouzská iniciativa byla vnímána druhými dvěma mocnostmi od začátku s nedůvěrou a roku 1932 tak projekt skončil definitivním nezdarem.

Po Druhé světové válce brání integračnímu úsilí nevráživost mezi Německem a Francií a snahy Velké Británie (reprezentované Churchillem) nejprve nenacházejí v Evropě přílišnou odezvu. Výraznější integrace se ovšem jeví jako jediná alternativa sovětského nebezpečí a americké dominance. Američané sami se navíc k myšlenkám evropské integrace staví kladně<sup>31</sup>. V roce 1948 vzniká Organizace pro evropskou hospodářskou spolupráci (CEEC), která se zabývá rozdělováním americké hospodářské pomoci - Marshallovým plánem.

Poté nastává dlouhé období studené války, během něhož se ustavuje Evropské společenství, předchůdce Evropské unie. K té se v tomto textu opět vracíme až po pádu komunismu, neboť ten vymezuje časový rámec, který nás především zajímá.

EU vzniká Maastrichtskou smlouvou 7.2. 1992 jako ES rozšířené o východní Německo, nastává bouřlivé období rozšiřování. Ačkoliv dilema tehdejší doby znělo, zda EU rozšiřovat či integrovat, za skeptického přihlížení Dánska, Velké Británie a později též Švédska mezitím docházelo k obojímu.

Nejdůležitější částí Maastrichtské smlouvy je tzv. „první pilíř“<sup>32</sup> posilující legitimitu společných institucí<sup>33</sup>. Ten se pokoušel reagovat na odstranění tzv. „demokratického deficitu EU“ nebo-li její nedostatečnou reprezentativitu. Společná zahraniční a

---

<sup>31</sup> Obratem v americké zahraniční politice, jež se po Druhé světové válce potácela v dvojakém izolacionismu byla Trumanova doktrína. V té se USA zavázaly pomoci všem, kteří “vzdorují pokusům o ujařmení ozbrojenými menšinami nebo vnějším tlakem”. (Kovář, Horčíčka 2005, s. 21)

<sup>32</sup> Maastrichtská smlouva se skládá ze tří tzv. “pilířů”. Komunitárního, pilíře zahraniční a bezpečnostní politiky a pilíře mezivládního.

<sup>33</sup> Evropská rada složená z hlav států nebo předsedů vlád, Parlament, Rada ministrů, Komise, Soudní dvůr

bezpečnostní politika zaostává, což se ukázalo na příkladu války v Jugoslávii či Druhé války v Zálivu. Po uzavření Maastrichtské smlouvy pokračuje budování měnové unie, zaostává však budování společného otevřeného trhu a společná sociální politika, obojí zpomalované především Francií.

1.1. 1995 se stávají členy EU také Rakousko, Švédsko a Finsko – z dvanáctky se stává patnáctka a o necelých osm let později (16.3. 2003) pětadvacítka.

Připojení postkomunistických zemí přineslo kromě faktické náročnosti způsobené jejich nižší hospodářskou výkonností a nedostatečnou demokratickou tradicí také větší obtíže co se týče veřejného mínění členských zemí, které se k rozsáhlému rozšiřování stavělo vlažně, zatímco v Bruselu vládl entuziasmus. Evropský integrační proces se ocitl v krizi, což se plně projevilo v roce 2005 při neúspěchu ratifikačního referenda o ústavní smlouvě, která měla nahradit prozatimní smlouvu z Nice<sup>34</sup> i všechny doposud platné smlouvy: Římskou, Amsterdamskou a Maastrichtskou. Pokud by ústavní smlouva byla schválena, evropské právo by se stalo nadřazeným právům členských zemí a EU by se mohla stát členem mezinárodních organizací. Občané EU však smýšlejí jinak. Mají strach z Bruselu, jenž si uzurpuje čím dál větší práva. Vidí dvojí metr, jímž se v EU členským zemím měří<sup>35</sup> a v neposlední řadě mají strach z potenciálních imigrantů z chudších přístupujících zemí, neboť dost je již těch, kteří do Evropy migrují z Afriky a Asie – těch, o kterých je tato práce především.

### **3.2. Projekt evropské identity a občanství**

Ať už je Žižekova teze, že východní Evropa byla pro Západ místem, ze kterého mohl vidět sám sebe v jakési idealizované podobě, jako něco líbivého, co dokáže vyvolat nadšení a naději a co dokáže být vzorem hodnot, které si Západ už přestal uvědomovat, relevantní či nikoli, jeho způsob analýzy společenskopolitické situace nezbytně předpokládá existenci čehosi ve významu sdílené identity Východu a Západu, která vychází ze symbolické identifikace obyvatel obou táborů s čímsi, co je jim v rámci jejich

---

<sup>34</sup> Ta se týkala především institucionálních reforem a vedla k posílení pozice malých a středních států v Unii.

<sup>35</sup> Rozpočtové deficity Francie a Německa zůstávají bez sankcí

areálu společné.<sup>36</sup> Z podobného konceptu, který klade důraz na fenomén sdíleného evropanství, vychází ve své nejobecnější rovině také myšlenka EU. Z předpokladu, že existuje jakási identita, která je všem Evropanům společná.

Identita je v humanitních vědách jedním z těch mnoha nešťastných pojmů, jimž schází přesné vymezení a jeho nadužívání způsobuje další rozostřování konceptu, kterému intuitivně sice rozumíme, ale těžko říci, co přesně si pod ním představit.

V souvislosti s identitou se hovoří o prominentní triádě identit, které tvoří gender/sexualita, rasa/etnicita a třída jakožto skupiny se společnou politickou agendou, my se ovšem zaměříme především na druhou a částečně třetí kategorii,<sup>37</sup> genderový pohled necháme stranou, jakkoli i on může být potenciálním nástrojem porozumění.<sup>38</sup> Pojem identity vyvěrá ze sdílení určitých centrálních atributů konkrétní skupinou, která kolem nich buduje své vědomí sounáležitosti.<sup>39</sup> Otevřené zůstává nakolik je taková identita skutečným „tvrdým jádrem“ sdílené zkušenosti a nakolik je, jak tvrdí antiesencialisté, jen politicky manipulovaným konstruktem.<sup>40</sup> V našem textu na rozdíl od antiesencialistického přístupu, jenž v duchu Baudrillarda, Derridy, Foucaulta a Lyotarda skepticky předpokládá, že identita je především manipulací moci, vycházíme z toho, že pojem identity má svůj smysl i mimo rámec manipulace, jakkoli míra do jaké ji můžeme nazývat evropskou je diskutabilní. EU je nicméně politickou skutečností a koncept evropanství stejně jako historické počátky EU záležitostí elit.

Na rozdíl od jiných zlomových evropských momentů, jež měly charakter povstání, revolucí či válek se počátky evropského sjednocování nesly v duchu dohod proevropských diplomatických elit padesátých let minulého století v jejichž čele stáli diplomaté jako Konrad Adenauer, Robert Schuman či Paul Spaak. Snaha o vytvoření

---

<sup>36</sup> Svě pevné místo má v tomto diskurzu koncept střeoevropanství a jeho situovanosti „in between“, jehož odkaz, který vychází z kulturního míšení a propojování, tvoří také rámec debat ohledně charakteru EU.

<sup>37</sup> Cerulo 1997, 386

<sup>38</sup> Genderová otázka tradičně vyvstává při zkoumání etnických minorit v nichž mají ženy jiné postavení než v majoritní evropské kultuře či při analýzách genderové diskriminace – znevýhodnění, jež může nabývat různých podob v souvislosti s pohlavím. Gender má své místo i v debatách týkajících se řádné reprezentace minorit, což implikuje kontroverzní otázku kvót a afirmativní akce. Z důvodu omezeného prostoru se však těmito tématy zde nezabýváme.

<sup>39</sup> Koncept kolektivní identity obecně vychází z klasických sociologických teorií: Durkheimova „kolektivního svědomí“, Marxova „třídního vědomí“, Weberova „porozumění“ a Tonniesovy „společnosti“.

<sup>40</sup> V této souvislosti nelze nezpomenout Andersonův koncept národů jakožto „imagined communities“

čehosi na způsob EU tu ovšem byla už dříve<sup>41</sup>, jakkoli právě v případě evropského sjednocování, jakoby vždy šlo spíše o záležitost mocenské elity než o ideu, za niž by se manifestovalo v ulicích.<sup>42</sup>

Tímto způsobem bývá ostatně interpretován také samotný mechanismus integračního procesu; jako série vzájemně výhodných smluv mezi vládami evropských zemí.<sup>43</sup>

V těchto intencích Moravcsik rozumí i jednotnému evropskému trhu - jako výsledku shodných socioekonomických priorit Německa, Francie a Británie v osmdesátých letech minulého století - jako specifickému prolnutí národních zájmů. „Pokud použijeme terminologii teorie her, hráči preferují kooperaci dokud vede k lepšímu individuálnímu výtěžku než jiná alternativní strategie.“<sup>44</sup>

I pokud by měl Moravcsik pravdu, stále to ještě nutně neznamená, že Evropské unii nutně schází přirozený integrační prvek - nadnárodní organizační princip, jenž by měl schopnost přimět lidi k proevropské politické mobilizaci. Možná z toho spíše vyplývá, že, pokud bychom parafrázovali Geertze<sup>45</sup>, respektive Gilberta Ryla a jeho „zhuštěný popis“, legitimita evropanství se odvíjí spíše od tenké (thin) než silné (thick) společné identity, čímž jsme se dostali k otázce rozdílu mezi politickou integrací a kulturní soudržností.

Přístup k tomuto tématu je do velké míry klíčem k tomu, co to evropská identita vlastně znamená, co by znamenat měla a je-li něco takového vůbec rozumné očekávat.

Podle některých je vzájemné propojení mezi politickou integrací a kulturní soudržností nejen nepochopením myšlenky Evropského prostoru, ale přímo tezí, která konceptu EU

---

<sup>41</sup> Zmíňme alespoň Mazziniho spolek osvobozených národů či Kalergiho pan-Evropu (Rosůlek, Cabada 2002, s. 16)

<sup>42</sup> Příkladem může být i vlažný postoj občanů české republiky k EU zřejmý zvláště v kontrastu s proevropským nadšením Václava Havla, veřejného propagátora myšlenky společné evropské identity jako nositele její „spirituální a morální dimenze“: „Pokud má tato obrovská administrativní agenda, jež by ve svém výsledku měla zjednodušit život všem Evropanům, držet pohromadě a přestát rozmanité zkoušky časem, potom musí být viditelně tmelena něčím podstatnějším než je soubor pravidel a regulací...Pokud občané Evropy porozumí, že toto není jen anonymní byrokratické monstrum, které chce omezovat nebo dokonce zrušit jejich autonomii, ale jednoduše nový typ lidské komunity, která ve skutečnosti významně rozšiřuje jejich svobodu, potom se Evropská unie nemusí bát své budoucnosti...“(úryvek z proslovu Václava Havla v Evropském parlamentu ve Štrassburgu, 8. března 1994)

<sup>43</sup> Moravcsik in: Moxon-Browne 2000, 181

<sup>44</sup> Hall, Taylor 1996, 936-957

<sup>45</sup> Geertz 2000, 15-20

přímo protiřečí. Fúze společnosti a kultury tak, jak jí někteří nahlízejí,<sup>46</sup> nejen, že znamená nereflexivní limitů a míry zakořenění kultury ve svém lokálním prostoru, ale popírá, že kultura je vrozeně konfliktní a vztah mezi kulturou a identitou přinejmenším nejednoznačný. K mainstreamovému pojetí kultury alternativní model, nahlíží inherentní konfliktnost kultury jako výzvu k pluralitnímu přístupu k evropanství, jež by mělo přestat stavět na homogenitě, která je chápána jako nerealistická<sup>47</sup> a místo toho se definovat jako veskrze racionální konstitucionální patriotismus, který stávající pluralismus reflektuje a podporuje. Ostatně co se týče praktického hlediska, je kulturní politika na evropské úrovni přesně vymezena článkem 128 Maastrichtské smlouvy, kde je stanoveno, že „zodpovědnost za vzájemnou kulturní kooperaci plně nesou členské státy a „jakákoli harmonizace zákonů a regulací členských států“ je vyloučena.<sup>48</sup> Debaty o kulturní politice EU jako takové se tedy duchem rozcházejí s unijní smlouvou a jejím oslavovaným principem „podřízenosti“, jež je k tomu, aby omezoval intervence Bruselu zvláště do těch sfér exkluzivní kompetence členských států, jakými jsou kultura a vzdělání.<sup>49</sup>

V tomto světle se myšlenka konstitucionálního neboli ústavního patriotismu, prosazovaná Habermasem, může jevit jako rozumná. Jeho ideu identifikace s procedurálními principy konstituce a nikoli emotivní vazby k národu nebo státu jako takovému<sup>50</sup> můžeme chápat jako pokus o jakýsi nejmenší společný jmenovatel toho, na čem bychom se jako Evropané měli shodnout. Habermas navrhuje ctění zákona. V jeho případě nejde ani tak o to nalézt skutečný společný základ, jako o to určit funkčně nezbytné minimum, aby se stroj EU nerozpadl. Habermasova koncepce vychází z odlišení právní a politické identity od identity etnické a kulturní. Zatímco právní a politická identita by měla tvořit společný sdílený prostor, ono „my“; etnickou a kulturní identitu Habermas ponechává diverzifikovanou. Takovýto ústavní patriotismus by podle Habermase mohl být základem

---

<sup>46</sup> Delanty 2000, 233

<sup>47</sup> tamt., 235

<sup>48</sup> Shore 2003, 226

<sup>49</sup> Na druhou stranu nemůžeme popřít, že v tomto směru EU vykazuje cílené úsilí, jež by ke kulturní homogenizaci ve svých zamýšlených důsledcích jistě mělo vést. Jmenujme alespoň vytvoření evropského pasu, evropské vlajky, evropské hymny...(Shore a blafl 1992, 11)

<sup>50</sup> tamt.

evropské integrace, jež by tak v politické rovině/politické kultuře umožňovala integrovat pluralitu jednotlivých kultur (národních i menšinových).<sup>51</sup>

Na takovém vztahu k „vlasti“ se ovšem identita buduje těžko, alespoň pokud hovoříme o citové vazbě, jakou má mnoho Evropanů ke svému domovskému národu/státu. Na druhou stranu takové vazby bývají na počátku nacionalismu, se kterým má Evropa tak špatné zkušenosti stejně jako s existencí konkurenčních paralelních identit, jež jsou často kamenem úrazu právě u imigrantů.<sup>52</sup> Fenomén, jenž je živý především v rámci debaty o multikulturalismu, je pravým opakem smířlivého konstitucionálního patriotismu.

Jakoby se nám zde vracelo stejné ambivalentní schéma. Identita, jež je živoucí a schopná jedince aktivizovat, má současně s tím potenciál vyvolávat konflikty a projevovat se nesnášenlivě k jiným identitám. Hledání funkční podoby supranacionální evropské identity je navíc komplikovanější o to více, o kolik více aktérů, jímž je evropská kultura<sup>53</sup> v podstatě cizí, vstupuje do hry současně s Evropany.

Komunitarista Taylor stejně jako další ovšem Habermasovi velmi ostře oponují. O tom, že by ústavní patriotismus mohl být funkční integrační platformou mají vážné pochyby. Identita může být podle těchto výhradně „silná“ (thick) a „zatířená“ konkrétní kulturou.<sup>54</sup>

Dalším argumentem proti Habermasově koncepci je námitka, že principy spravedlnosti sdílené dvěma či více národními skupinami nutně neposkytují silný důvod k jejich jednotě<sup>55</sup> a navíc, jak říkal s oblibou Jacques Delors, když se snažil upozornit na nutnost dát Evropě „duši“: „*Lidé se nezamilovávají do trhu*“, na jehož jednotných pravidlech se pravděpodobně současní Evropané shodnou nejspíše.

Ambivalentnost volání po společně prožívaném evropanství jako oživé evropské duši a zároveň ujišťování o pokračujícím pluralismu, jež se z Bruselu současně ozývá, je těžko slučitelné, pro obyčejné Evropany matoucí a navíc pokrytecké. Jakkoli oficiální homogenizační kulturní politika EU neexistuje, snaha Bruselu přijít s „velkým příběhem“, jež by znamenalo pro Evropu to, co heslo „volnost, rovnost, bratrství“ pro francouzskou revoluci, je zřejmé. Samu myšlenku „konstruování nové Evropy“ můžeme

---

<sup>51</sup> Barša 1999, 253

<sup>52</sup> Birnbaum 1998: 273-365

<sup>53</sup> Jakkoli je evropská kultura nehomogenní, předpokládáme v té či oné formě, že existuje. Sousloví „evropská kultura“ tak odkazuje k určitému sdílenému kulturnímu základu spíše než by mínila „souhrn všech evropských národních kultur“.

<sup>54</sup> Taylor in: Caney 1992, 273-289

<sup>55</sup> Barša 1999, 250



nahlížet jako poslední a pravděpodobně největší z velkých osvícenských vyprávění jakkoli jej málokdo z obyčejných Evropanů bere opravdu za své. V mnoha ohledech „vize Evropy“ připomíná klasický příklad toho, co se v antropologii po Malinowském nazývá „mýtus jako základ legitimizace“, až na to, že legitimita EU je, díky neexistenci fungující instituce, jež bychom mohli bez rozpaků nazvat evropskou veřejností, stále velmi křehkou záležitostí.

EU bývá někdy označována jako „stát bez národu“ s Bruselem jako vládou bez státnosti. Evropský národ se totiž nanejvýše teprve formuje a o tom, zda EU bude spíše státem, federací či něčím jiným, se stále vedou spory. Říká se, že Evropa je nehotový projekt jehož definitivní podoba není známa, na druhou stranu je ale EU již nyní „mezinárodně uznávaným subjektem s pravomocí vést jednání a uzavírat mezinárodní smlouvy“<sup>56</sup>. Zákony EU a Evropský soudní dvůr jsou nadřazeny zákonům jednotlivých zemí, existuje unijní občanství, měna euro, nezávislá Evropská Centrální Banka oprávněná stanovovat úrokové sazby a směnný kurz pro celou eurozónu. Z důležitých charakteristik státnosti EU schází pouze monopol pro použití násilí, jež je klíčovým kritériem tradiční weberovské definice státu, ovšem ani čekání na evropskou armádu nemusí trvat věčně. Tento superstát Evropa je radikálně odlišný od modelu Spojených Států Evropských<sup>57</sup>, tak, jak byla budoucnost EU často líčena voličům politiky v členských zemích. Charakter elitního podniku – dohody diplomatů - totiž neměla jen počáteční myšlenka EU po druhé světové válce, ale tento charakter si udržuje i nadále. Bruselským diplomatům schází nejen zpětná vazba od těch, jež zastupují, ale jsou relativně nezávislí i na byrokracii domovském státu.

Pokud se zamýšlíme nad tím, čeho nadnárodního je EU původcem, neměli bychom zapomenout právě na tuto novou elitu, novou vládnoucí třídu. Jsou to právě její představitelé, kteří především prosazují integraci a to nezřídka nevhledě na mínění občanů. „*Je zavádějící hovořit o demokratickém deficitu Evropské Unie*“, říká v tomto kontextu Hobsbawm, neboť „*EU byla vybudována jako otevřeně nedemokratická*“<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Shore 2003, 209

<sup>57</sup> „V Maastrichtu jsme položili základy pro vybudování Evropské Unie. Smlouva o Evropské Unii znamená nový a rozhodující krok v procesu evropského sjednocování, který během několika let vyústí ve vytvoření toho, o čem zakladatelé moderní Evropy snili po druhé světové válce: Spojených Států Evropských. (Helmut Kohl, z řeči přednesené na Bertelsmanově fóru, Hotel Petersburg, 3. dubna 1992)

<sup>58</sup> Hobsbawm 1997, 268

Když byli bruselští úředníci tázáni, co říkají šetřením, která hovořila o odporu k zavedení společné měny v mnoha oblastech, opakovaně zdůrazňovali nedostatek informací, strach a nevědomost. Poukazování na souvislost mezi vzděláním a souhlasem se vstupem do EU jsme zažili v kampani před referendem také u nás. Od nevysloveného předpokladu toho, že míra podpory EU reflektuje inteligenci, je již jen krok k tomu, zacházet s politickými tématy jako s čistě technickými problémy, které se vyřeší „informováním“ a „výchovou“ veřejnosti<sup>59</sup>. Výchovou občanů, jež mají k podobě *Homo Europaeus* stále ještě daleko. Pocit vázanosti a přináležení zůstává, u valné většiny Evropanů mimo bruselských úředníků, stále spjat především s referenčním bodem národního státu.<sup>60</sup>

Vznik vědomí evropské sounáležitosti bývá někdy chápán jako synonymum globalizace – něčeho, co probíhá samovolně a samozřejmě, za prosté důsledky globalizace bychom však vědomí sounáležitosti zaměňovat neměli. Co se týče například hudby, kinematografie či sportu, je pravdou, že Evropa přišla o své hranice již před časem. Ovšem stejně jako úspěch Coca-coly na Blízkém východě nemusí nutně znamenat amerikanizaci ani euro hvězdy pop kultury nemusejí nutně ústít ve sblížení mezi evropskými státy<sup>61</sup>.

Diskutovanými variantami ale není jen příslušnost k národnímu státu versus přináležení k evropskému superstátu. Volné uspořádání prosazované euroskeptiky vyčerpávající se pouhým společným trhem versus federální uspořádání propagované eurofilními Evropany se silným řídicím centrem škálu možností neuzavírá.

Za zmínku stojí např. Zielonkova vize v jeho knize *Evropa jako impérium: Podoba rozšířené Evropské unie o „neo-středověké“ Evropy s „měkkými“ hranicemi a množstvím překrývajících se struktur*. Tedy nikoli Evropa jako pevnost, ale Evropa jako labyrint<sup>62</sup>. Zielonka věří, že moderní tržní ekonomiky spolu spolupracovat podle

---

<sup>59</sup> Shore 2003, 227

<sup>60</sup> Podle některých průzkumů loyality k EU přechází z bruselských byrokratů na jejich potomky, jež mají tendenci z mezinárodních škol se nevracet do domovské země, ale hledat si práci rovněž v rámci unijní byrokracie.

<sup>61</sup> „Je ošemetné zaměňovat vzorce spotřeby s procesy formování identity. Lidé sice konzumují rozmanité produkty, ale kulturní význam, jež jim připisují je závislý na kontextu. Slabost Britů pro indický čaj nebo německá auta nevede nevyhnutelně k identifikaci s Indií či Německem. Angličtí fotbaloví fanoušci mohou obdivovat Erica Cantona nebo Davida Ginolu, ale stále přitom nemít v oblibě Francouze či Italy.“ (Shore 2003, 229)

<sup>62</sup> Down with Wesphalia, *The Economist* 8.6. 2006

středověkého modelu. Některé státy by podle Zielonky měly stejnou měnu, jiné společnou armádu, další by kooperovaly v právních otázkách, aniž by existoval závazný model společné spolupráce, protože žádný takový dle Zielonky nemůže existovat. Míra rozšíření EU je dle něj tak velká, že jakákoli pevná struktura, se bude hroutit.

Co mají ovšem Evropané společné i po rozšíření a zřejmě budou mít i nadále jsou celoevropské demografické a sociální trendy jako je úbytek narozených dětí, oddalování manželství, vzrůstající počet svobodných matek, podobají se i obavy týkající se nezaměstnanosti či poškození životního prostředí a shodné jsou i způsoby konzumu a módní vlny, ovšem jen málo z těchto sdílených zkušeností je sto vyvolat významnější pocity solidarity.<sup>63</sup>

Celoevropské úzkosti jako je strach o práci, obavy z vysokých daní či strach z kriminality naopak mohou přispívat k prohlubování pochyb o evropském projektu jako takovém a podporovat odstředivé tendence jednotlivých států.

Delanty tvrdí, že evropská kulturní identita nemůže být definována odkazem na národnost, území, geografii nebo kulturní dědictví, neboť tyto kategorie jsou ze své podstaty rozdělující a jako takové jsou konstruovány na základě dichotomie Já a Oni/Ti druzí.<sup>64</sup> Akademicky by se jistě dalo argumentovat východisky kulturní antropologie, jež zájem o druhé spojuje se snahou o porozumění jiným způsobům života a myšlení. Zájem o „otherness“ a snaha o porozumění jsou v akademické teorii často chápány jako vzájemně se doplňující<sup>65</sup>, ovšem v politické realitě jakoby v obou případech panoval spíše nesoulad než komplementarita. To nutně neznamená, že by Evropany nic moc nespojovalo<sup>66</sup>, ale spíše se nabízí otázka, zda a za jakých podmínek na argumentech společného dědictví stavět a kdy se jim spíše vyhnout. Sociální integrace může být

---

<sup>63</sup> Pozoruhodný je relativní neúspěch elektronické sítě vytvořit cosi na způsob evropské veřejnosti, evropské komunity. Možné je, že je to pouze o otázku času nebo naopak potvrzení limitů, jež web ač zdánlivě bez omezení, v rámci společnosti má respektive odráží faktickou neexistenci takového fenoménu.

<sup>64</sup> Delanty 2000, 235

<sup>65</sup> Hannerz 1986, 363

<sup>66</sup> „Většinou se hovoří o třech školách, jež se liší mírou toho, nakolik považují evropskou integraci za uskutečnitelnou. Zatímco tzv. euroskeptici brání národní stát proti falešným slibům jednotného evropského státu, europesimisté věří, že evropská integrace by díky sociokulturní adaptaci převzaté z fungování národního státu mohla vést ke zmenšení sociálních rozdílů a srovnání demokratického deficitu... Eurooptimisté nebolí panoptimisté věří, že existuje něco takového jako unikátní evropská kultura, která by mohla být základem integrace a jež není podchycena v rámci národního státu. Podle eurooptimistů je Evropa schopná překonat své rozdíly a vytvořit z rozmanitosti přednost jakožto výraz kosmopolitní evropské identity.“ (Delanty 2000, 222)

ostatně mnohem spíše otázkou fungující veřejné komunikace než kulturní koheze, ovšem problematický fakt, že evropská identita tedy pocit sounáležitosti s evropským regionem, je v neposlední řadě i otázkou emoční afinity, se tímto neřeší; konstitucionální patriotismus totiž na silný pocit sounáležitosti nestačí.

Podle klasické studie Jeana Lecy, intenzita pocitů občanské identifikace se skupinou se přirozeně pohybuje v rámci škály od lokálního k vzdálenějšímu s tendencí vazby směrem k vyšším organizačním strukturám emočně slábnout.<sup>67</sup>

Za takové situace to s evropským supranacionálním občanstvím<sup>68</sup> nevypadá nejlépe. Sounáležitost se státem či regionem je podle Lecy z podstaty silnější vazbou než příslušnost ke struktuře o řád vyšší. Ve vztahu k takové suprastruktuře jde především o instrumentální motivaci, vztah k normám se zužuje na strach ze sankcí<sup>69</sup>; o evropanství jde v takovém případě těžko hovořit. Nemajíce s ničím takovým zkušenosti, těžko si tento typ občanství dokážeme být i jen představit. Vztažným bodem většinou stále zůstává občanství v jediné formě, kterou známe – státní příslušnost. EU tak bývá nahlížena jako potenciální velký stát, což je nejen ambivalentní z hlediska názornosti, ale rovněž smyslu evropského směřování. Lze také namítnout, že nehledě na měřítko, evropská a národní identita nepatří do stejného typu diskurzu, že jsou to jiné typy přináležení, jež si říkají o odlišné zacházení, zároveň jsou ale na sobě závislé. Pokud bychom parafrázovali slavný výrok bývalé britské premiérky Margaret Thatcherové: „Společnost neexistuje“, o něž se opírala při svém útoku na sociální instituce, tak můžeme říci, že nehledě na občanství, společnost existuje jen jedna. Potíže s nacionálním versus postnacionálním občanstvím mohou pak být hrou s nulovým součtem, kdy čím více se příslušnost kloní k evropanství, tím méně afinity zůstává zachováno pro národ anebo tak jak to fakticky funguje nyní s evropským občanstvím, kdy občanství EU je odvozeným druhotným statutem závislým na občanství v jednom z členských států EU, jehož ztráta znamená i ztrátu evropského občanství. Neboli, jak říká Martiniello, občanství Evropské komunity nemůže být udělováno nezávisle na občanství členského státu Unie a tím pádem nedochází k rozpojení občanství a národnosti, ale naopak k jeho

---

<sup>67</sup> Leca, [sepo.univ-paris1.fr/fichiers/Yaerbook.pdf](http://sepo.univ-paris1.fr/fichiers/Yaerbook.pdf), S.2. 2007

<sup>68</sup> Občanství se tradičně definuje jako sociální status nebo právně kodifikované členství ve skupině, jež uděluje škálu práv jednotlivcům, kteří jsou uznáni jako jedinci mající tento status.

<sup>69</sup> Deloye 2000, 202

renesanci, pouze v poněkud odlišné podobě.<sup>70</sup> Garantem individuálních práv, jakkoli jsou ukotvena v nadnárodních konvencích a smlouvách, stále zůstává především národní stát.

### 3.3. Evropská identita v postmoderním posunu

Může být evropská identita jiná než slabá anebo konkurenční té národní? Habermas by pravděpodobně odpověděl, že na vlašné evropské identitě jako takové není nic špatného, za podmínek, že plní svou integrační funkci a Zygmunt Baumann by dost možná dodal, že chabý vztah k občanství jako takovému je jen jedním ze znaků naší postmoderní doby. „Pokud „moderní problém identity“ byl o tom, jak vybudovat identitu a udržet ji stabilní a celistvou. „postmoderní problém identity“ je primárně v tom, jak se vyhnout fixaci a udržet si všechny možnosti otevřené. V případě identity, jako i v jiných případech, heslem modernity byla tvorba; heslem postmodernity je recyklace.“<sup>71</sup>

Ačkoli se Baumannův esej *Od poutníka k turistovi*-krátké dějiny identity<sup>72</sup> přímo tématu evropanství netýká, zabývá se především poutnictvím a turismem jako metaforami toho, jak být ve světě, přesto odhaluje mnohé, jež je inspirativní i pro problematiku supranacionální identity. „Židovsko-křesťanská kultura“, píše Baumannem citovaný Sennett, „je od svých základů zážitkem spirituální dislokace a bezdomoví...“<sup>73</sup> Zatímco ovšem tuto vykořeněnost modernita intuitivně řeší důrazem na trvanlivou identitu, postmoderna se témuž, ve jménu nikdy neomezených možností identifikovat se stále jinak a nově, vyhýbá, jakkoli ne bez ambivalentnosti, neboť *„eventualita toho, že sen o hledání domova dojde někdy naplnění je stejně děsivá, jako možnost, že se nikdy neuskuteční.“*<sup>74</sup>

Baumann ve svém eseji hovoří především o individuální identitě jakožto trvalé zodpovědnosti k tomu, co člověk je, ale jeho analýza trendu odporu současných Západanů být něčím plně a nastálo, je aplikovatelná i na problém občanství. Ne nadarmo

---

<sup>70</sup> Martiniello in: Baubock 1994, 35

<sup>71</sup> Bauman 1998, 18

<sup>72</sup> Baumann in: Hall, 33

<sup>73</sup> Sennett 1993, 6

<sup>74</sup> Baumann in: Hall, 31

se v poslední dekádě stále frekventovaněji hovoří o kosmopolitismu, jako o jakémisi neobčanství.

*„Kosmopolita je člověk, jenž se bez problémů pohybuje v různorodém prostředí a bez potíží si vede v situacích, jež se v ničem nepodobají těm, které důvěrně zná“* cituje Sennett definici kosmopolity, tak jak byla chápána ve Francii 19. století.<sup>75</sup> Být kosmopolitou, tak jak je tomu obvykle rozuměno dnes, znamená nelpět na lokalitě, nevázat se na konkrétní místo, být schopen života napříč hranicemi a takovému životu dávat přednost.<sup>76</sup>

Kosmopolity mohou být manažeři nadnárodních firem, ale také novodobí nomádi - evropští kočovníci.

Kosmopolitou může být kde kdo, ale nikoli každý a na to jakoby Berlin i Baumann ve svém eseji zapomněli. Baumannova „tekutá modernita“ je průměrem o dnešku odkazujícím k aspektům mobility a možnostem existovat relativně bez závazků. Kosmopolitismus novodobých tuláků je ovšem podmíněn pokud ne materiálním blahobytem, pak zcela určitě vlastnictvím toho „správného“ cestovního pasu. Nebrat hranice v potaz si totiž v rámci EU mohou dovolit občané členských států, nikoli ale většina ostatních a téměř nikdo z migrantů Třetího světa. Kosmopolitismus tak není prapočátkem jakési nové všemi sdílené identity, ale jen další ilustrací široce rozevřených nůžek. Zatímco pro jedny se pohyb stává čím dál snažší, pro druhé zůstává takřka neuskutečnitelný a nejen to díky jejich chudobě, ale také kvůli imigrační politice evropských zemí, již se budeme později podrobněji věnovat. Kosmopolitismus zkrátka není neutrální a všem otevřený, ale výběrový podnik, Nejde ovšem pouze o privilegium, ale o to, že pocit propojenosti se světem jako celkem, možnost fungovat jako kompetentní činovník v rámci prostoru „globálního občanství“ neznámá nutně především absenci lokálnějších vazeb, ale také určité materiální a sociální podmínky.<sup>77</sup> V duchu levicového flagelantství píše o kosmopolitismu radikálně Calhoun: *„Jedná se o kulturu těch, jež navštěvují Harvard a LSE, kteří čtou The Economist a The New Yorker, kteří chápou Mozartovu hudbu jako univerzální a těch kteří jsou schopni debatovat nad*

---

<sup>75</sup> Sennett 1993, 17

<sup>76</sup> Berlin hovoří o „prázdnosti kosmopolitismu“, již ztotožňuje s amerikanizací typu Madonniny pop music a uniformitou, jež zbyde po setření národních kultur. (Berlin in: Birnbaum, Strong 1996, 42)

<sup>77</sup> Calhoun 2003, 543

*relativními výhodami australských, francouzských a chilských vín. Je to kultura v rámci níž se sekularismus zdá normální a náboženství podivné...tato kultura má mnoho kvalit stejně jako slabín, nicméně jedná se o kulturu a nikoli její absenci.*<sup>78</sup>

Kosmopolitismus neboli kultura „nenáležení“ je přístupem, dle něhož nejpříléhavější reakcí na svět v němž žijeme je hybridní životní styl „nepatření“, jež závazky vnímá především jako zdroj omezení. Jako každá celostní koncepce zabývající se pozicí člověka vůči světu, staví na apriorních předpokladech toho, co je pro člověka podstatné a co nikoli. Komunitaristé, kteří na rozdíl od liberálů považují skupinu respektive komunitu za cennost samu o sobě chápou nezřídka kosmopolitismus jako to nejhorší vtělení klasického liberalismu s jeho atomismem, odcizením se kořenům a ambivalentností vzhledem k hodnotám.<sup>79</sup>

K našemu tématu imigrantů ze Třetího světa se kosmopolitismus váže dvojitým způsobem. V souvislosti s evropanstvím jakožto modelem identity, jenž stejně jako kosmopolitismus není nutně konkurenční národnímu modelu a v souvislosti s minoritními právy, jimiž se více budeme zabývat později, jako čímsi, co nepřímou popírá jeho význam. Pokud je totiž vyzdvihována hybridita a mísení, původnost a „čistota“ se stávají nechtěnými. A co jiného jsou minoritní práva než touhou po významnějším hlasu a/nebo hrází proti asimilaci?

Stejně jako kosmopolitismus, jenž vyznává svobodné nenáležení a hybridní stav věčné proměnlivosti, můžeme nazvat odcizením a nezodpovědností, komunitární pohled se dá nahlížet jako umělá intervence, jež brání přirozenému vývoji. Pokud bychom ovšem s pojmem „přirozený“ a odvoláváním se na „přirozené“ zákony, neměli tak špatné zkušenosti. Vyvázávání se z tradičních vazeb a vzrůstající individualismus bychom jistě mohli zahrnout mezi dlouhodobé trendy datující se minimálně od počátku průmyslové revoluce a snahy těmito tendencím bránit jako opakující se mantru nejprve církve a poté levicových ideologií. Evropské etnické minority ze Třetího světa tuto otázku opět aktualizují. Pokud totiž, jak by napovídal kosmopolitizující se svět, vazby ke kořenům nejsou konstitutivním prvkem identity, mnoho z požadavků etnických minorit přichází o svou oporu.

---

<sup>78</sup> tamt., 544

<sup>79</sup> Waldron 1992, 760

S asimilací a tím pádem homogenizací kultury ovšem přichází zestejnění, ztráta diverzity, utopení alternativy v mainstreamovém diskurzu, jež by za určitých okolností mohlo samo o sobě stačit k tomu, aby se minority těšily stabilnímu respektu a úctě.

### 3.4. Způsoby integrace a modely státnosti

Občanská společnost v rámci níž je občanství založeno na etnicky neutrálních kritériích bývá stavěna do protikladu se společností „etnickou“, která etnický původ považuje za rozhodující. Občanská společnost bývá ceněna výše, je chápána jako demokratičtější, svobodnější liberálnější, ačkoli ne vždy je to, za co se společnost v ústavě vydává, odrazem skutečného stavu věcí.<sup>80</sup>

Koncepce národnosti zásadním způsobem ovlivňuje nejen nahlížení na druhé, kteří do země jako imigranti přicházejí, ale i způsob, jakým je s nimi zacházeno a proto ji stručně nastíníme.

Zatímco státy jižní Evropy a Německo definují občanství principem *jus sanguinis* (právo krve), tedy tak, že garantují občanství všem těm, kdo se mohou prokázat stejným etnickým původem, Francie a Velká Británie definují občanství na základě *jus soli* (právo země), principu, jež tradičně zaručoval občanství všem těm, jež se narodili na půdě dané země.<sup>81</sup>

Zákon, který by se speciálně zabýval vymezením francouzské národnosti, byl ve Francii vydán v roce 1889. Francouzská národnost v něm byla odvozována od francouzského otce či v případě mimomanželského potomka, francouzské matky, čili *jus sanguinis* platilo jakožto prvotní kritérium. Současně s tím ale platili za Francouze také všichni ti, kdo se na území Francie narodili, *jus soli a jus sanguinis* tak fungovaly dohromady.

---

<sup>80</sup> „Občanskost může být měřena jako jako rozsah v němž daná komunita uznává rovnost svých členů nezávisle na souběžných politických pod-identitách či na příslušnosti k rase, třídě, etniku, náboženství či rodu.“ (Nedelsky 2003. 91)

<sup>81</sup> Z tohoto důvodu není například v Německu vedena jako „imigrace cizinců“ rozsáhlá imigrace etnických Němců z bývalého Sovětského svazu a Polska, zatímco druhá nebo třetí generace imigrantů žijících v Německu je stále vedena pod označením „cizinci“. Na druhé straně ze záznamů o přistěhovalcích ve Francii a Velké Británii vypadá již druhá generace imigrantů, jsou totiž na základě místa narození a občanství klasifikováni jako Francouzi.



Zákon z roku 1889 se ovšem nevztahoval na žádné z občanů francouzských kolonií až do té doby, než jim bylo po druhé světové válce přiznáno francouzské občanství.<sup>82</sup>

*Jus soli* platil ve Francii až do roku 1993, již od sedmdesátých let byl ovšem v rámci debaty o imigraci a právu na odlišnost, často zpochybňován.<sup>83</sup>

V rámci EU se obvykle statistické záznamy o imigraci odvozují ze záznamů dokumentujících jednotlivé národnosti a to tak, že se „naturalizovaní“ imigranti oddělí od „cizinecké“ populace. V zemích, kde „papírově“ dochází k asimilaci rychleji, jako právě ve Francii – čtyřem až pěti cizincům ze sta je přiznáno občanství - se tak zdá, že je imigrantů relativně méně než například v Německu, kde občanství dostávají dva až tři ze sta<sup>84</sup> a tak je obtížné data napříč členskými státy porovnávat.<sup>85</sup> V pravém slova smysli „etnická data“ například Francie ve jménu své neetnické politiky, jež nerozeznává skupinové identity, vůbec neshromažďuje.<sup>86</sup> (Reálně je nejvíce imigrantů na počet obyvatel v rámci EU v Rakousku a celkově nejvíce pak v Německu<sup>87</sup> - tento rozdíl je způsoben právě odlišným pojetím občanství).

Ve státech s určujícím vlivem *jus soli* bylo udělování občanství tradičně chápáno jako cesta k integraci, jež se tímto začíná, zatímco v Německu se cesta integrace udělením německého občanství završuje<sup>88</sup>. Občanství v Německu bylo tradičně vizitkou její úplnosti, zatímco ve Francii bylo vždy spíše iniciačním rituálem začátku, jež znamenal ochotu sdílet „francouzské hodnoty“ a vůli asimilovat se. Termín multikulturalismus měl ve Francii odjakživa pejorativní nádech a v takovém smyslu byl také používán (jeho hanlivá přezdívka odkazující na francouzský despekt ke všemu americkému zní „connerie américaine“)<sup>89</sup>, neboť samo zohledňování skupin bývá často chápáno jako diskriminace. Asimilace je pravděpodobně historicky nejstarším a sociálně „nejpřírozenějším“ způsobem jak čelit rozporům mezi sférou veřejnou - všemi sdílenou a sférou soukromou, jejíž charakter je privátní záležitostí. Pokud je menšina charakterizovaná jako

---

<sup>82</sup> Alžířané z Alžíru se ovšem opět stali cizinci ve Francii poté, co vyhlásili nezávislost a Alžířané usazení ve Francii museli volit mezi alžířským a francouzským občanstvím.

<sup>83</sup> V USA vede místní *jus soli* k nechvalně známým příběhům na mexicko-americké hranici, kdy těhotné ženy, vedené vidinou amerického občanství pro svého potomka, riskují životy obou.

<sup>84</sup> Uherek, Zdeněk: Migrace a formy soužití v cílových prostorech, 12

<sup>85</sup> Boeri, Hanson a McCormick, 6

<sup>86</sup> Minority Reports, The Economist 10.11. 2005

<sup>87</sup> tamtéž

<sup>88</sup> Uherek in: Hirt, Jakoubek 2005, 10

<sup>89</sup> Birnbaum 1996, 33

asimilovaná, chová se na veřejnosti způsobem, jímž se v daných situacích chová většina, napodobuje ji.<sup>90</sup> Takový způsob integrace nijak neproblematizuje normy a vzorce chování majoritní společnosti, uznání ve společnosti ovšem podmiňuje „převlékáním kabátu“ či praktikováním „svých“ tradic výhradně v soukromí. Tím, že se odlišnosti mají praktikovat doma, se reprodukuje jejich nerovný status a stereotypní předsudky většiny, říká Alexander.<sup>91</sup> Asimilační přístup přitom jen zakrývá vžitě zvyklostí imigrantů a nabízí pouze mechanismus, kterým zamlžit svůj původ - v rámci liberální tradice tak stojí na opačném konci škály oproti multikulturnímu projektu, jež hodnoty diverzity systematicky podporuje. Taylor, jeden z nejvýznamnějších zastánců multikulturního projektu, k francouzskému přístupu podotýká: „*Stejně jako jedinci, také Volk by měl být sám k sobě, tedy ke své kultuře, pravdivý. Němci by se neměli pokoušet být odvozenými tedy (nevylhnutelně) druhořadými Francouzy.*“<sup>92</sup>

Z čistě numerických důvodů se přitom zdá asimilace v pořádku. Těžko se bude většina přizpůsobovat menšině. Kritici asimilace ovšem hovoří nejen o vnějším přizpůsobení ve jménu hladkého fungování společnosti, ale o kombinaci hegemonie moci a určitého *Weltanschauung*, jež břímě podřízení vždy hází na minoritu. Ta důsledkem toho paradoxně zintenzivňuje svou interní sociální síť, aby se vázanost na majoritu, již se musí přizpůsobovat co nejvíce eliminovala a vzájemné odcizení se zvětšuje. To znamená, že v důsledcích se asimilační politika může paradoxně blížit politice segregace.

Na rozdíl od německého modelu, francouzský model jakoby předpokládal, že právní rovnost mezi občany – stejné občanství – s sebou ponese i kulturní homogenitu – chybně tak ztotožňuje integraci s asimilací stejně jako má tendenci zaměňovat francouzskou kulturu za kulturu obecně. V Německu bylo občanství tradičně udělováno po dlouhé proceduře, v rámci níž bylo s imigranty zacházeno jako s cizinci.<sup>93</sup> V německé tradici hraje v této souvislosti větší roli „naturalizace“, jež je chápána jako předpoklad nikoli důsledek udělení občanství. Německo má také nebývalou zkušenost s dočasnou, vládou podporovanou imigrací - systematickým náborem levné pracovní síly v šedesátých letech v zemích tehdy relativně chudé jihovýchodní Evropy (Itálie, Řecko, Jugoslávie, Turecko)

---

<sup>90</sup> Alexander 2001, 244

<sup>91</sup> tamtéž, 245

<sup>92</sup> Taylor in: Birnbaum 1996, 36

<sup>93</sup> „Zatímco německý integrační model můžeme nazvat objektivistickým, deterministickým a opřeným o identitu, francouzský model je subjektivistický, voluntaristický a opírá se o ideu.“ (Barša 1999, 219)

a severní Afriky (Maroko, Tunisko). Tento nábor smluvně pojištěný oficiálními mezistátními dohodami končil tak, že tito imigranti se většinou do svých zemí nevrátili. Dlouho byli ale v Německu přesto považováni za „dočasné“ a proto i tlak na integraci nebyl v jejich případě tak intenzivní.<sup>94</sup> Krize německého modelu přišla ve chvíli, kdy již bylo více než jasné, že „dočasní“ imigranti (především z Turecka), jsou ve skutečnosti imigranty trvalými, zatímco Francie čelí obtížím s asimilacionistickým modelem od doby, kdy imigrantů začalo přicházet více, než země stačila vstřebat.<sup>95</sup>

Zatímco francouzský přístup k integraci můžeme zjednodušeně označit za asimilační a německý za pracovní-migrační, nabízely Velká Británie a Holandsko tradičně přístupy menšinové, jež proti asimilaci otevřeně prosazovaly multikulturní společnost.

Tradiční britský model, jež byl postaven stejně jako francouzský na *jus soli* (platil nezměněn až do roku 1969) přiznával britské občanství všem narozeným na britské půdě. Mimoto přistupoval z právního hlediska bez rozdílu také k občanům z britských kolonií.<sup>96</sup> „...*Se všemi britskými poddanými musí být ve Velké Británii zacházeno stejně...Patří to ke cti Velké Británie, že lidé ze všech částí impéria sem dobrovolně přicházejí.*“<sup>97</sup> Teprve zákon o imigrantech z roku 1962 zavedl po rozsáhlé veřejné debatě a volání veřejnosti po omezení imigrace „coloureds“ první serióznější restriktce.<sup>98</sup> Zákon sice nebyl explicitně diskriminační, ale nechával široké pole působnosti pro libovůli imigračních úředníků. Navíc v období dvou let se táhnoucích debat před schválením zákona imigrace do Británie radikálně vzrostla o několik desítek tisíc, aniž by schválený zákon byl příliš účinný.

---

<sup>94</sup> Snaha podporovat specifickou kulturu turecké menšiny tak bývá v Německu Turky nahlížena s podezřením. Za politikou podpory minoritní kultury jakoby se skrýval osten nepřijetí, podprahové odmítnutí akceptovat třetí generaci Turků jako německé občany a přetrvávala tendence zdůrazňovat jejich odlišnost.

<sup>95</sup> Barša 1999, 222

<sup>96</sup> Za zmínku stojí všimnout si paralel mezi francouzskou a britskou integrační politikou a charakterem jejich koloniální vlády. Zatímco francouzský způsob vlády byl tradičně vysoce centralizovaný, Britové ve jménu „nerovného pluralismu“, jež uznával odlišnosti, ale v porovnání s „britskostí“ stál níže, nechávali místním relativně velkou míru autonomie.

<sup>97</sup> Stolce 1995, 1

<sup>98</sup> Debatu týkající se imigračního zákona předcházely v roce 1958 rozsáhlé rasistické nepokoje v Londýně a Nottinghamu.

Za téměř za dvacet let, v roce 1981, prosadil konzervativní kabinet další výraznější utužení – Výnos o britské národnosti (British Nationality Act), jež národnost a imigrační politiku uvádí do vzájemného vztahu a omezuje ničím nepodmíněný *jus soli*.

Zajímavé je na poli integrace cizinců zastavit se u srovnání Německa s Holandskem, jakožto příkladu toho, jak výrazně se může integrační politika lišit i u zemí s relativně shodnými charakteristikami.

Ve složení obou zemí převažují protestanti s katolíky, obě země se považují za křesťansko-demokratické sociální státy a přesto holandská tradice, ale i politická scéna byla dlouho proslulá svým otevřeným postojem vůči imigrantům, zatímco v Německu stejně jako ve Francii a Británii fungovali cizinci jako rukojmí politiků, a „rasová karta“ tam byla a je něčím, na co se zvláště před volbami s oblibou hraje.<sup>99</sup> Nutné je dodat, že právě imigranté, jež bývají nahlíženi jako „problematičtí“, tedy ti, jejichž kultura je vzdálená evropské neboli imigranté ze Třetího světa tvořili již od konce druhé světové války na rozdíl od Německa v Holandsku většinu.<sup>100</sup> Zásadní se zdá opravdu skutečnost, že imigranti v Holandsku až do nedávna nebyli velkým politickým tématem zatímco v Německu, kde slovo rasa je stále tabu, byli tím, co zásadním způsobem od devadesátých let rozdělovalo a definovalo pravici a levici. Zatímco pravice stála za tzv. *Aussiedler*, Němci, jež do vlasti migrovali z východní Evropy (nejprve jako vysídlenci po druhé světové válce, poté jako utečenci z komunistického a post-komunistického bloku), jež byli také jejími obvyklými voliči, levice stála na straně tzv. *Auslander*, uprchlíků z Třetího světa. Levicovní intelektuálové měli tendenci zpochybňovat nárok etnických Němců imigrovat do Německa, jejich pohnutky byly chápány jako z velké části ekonomické na rozdíl od leviců zřídka zpochybňovaných motivů uprchlíků, jež utíkali před perzekucí.<sup>101</sup> Jako dobové heslo se dokonce objevil slogan: *Když natlučeš mému*

---

<sup>99</sup> Svůj podíl na této diskrétnosti politiků, jež v Holandsku až do nedávna nevyužívali populistický potenciál imigračního tématu hraje jistě *gentlemanská dohoda* vůdců holandských politických stran z počátku osmdesátých let, v níž se zavázali nezískávat hlasy ve volbách na úkor imigrantů, nepoužívat téma imigrace v předvolebních kampaních.

<sup>100</sup> Z rozsáhlejších minorit, především z bývalých holandských kolonií, jež do Nizozemí od konce války přicházeli, jmenujme například občany Surinamu, Holandských Antil, Maroka, výrazná je také menšina turecká a čínská

<sup>101</sup> Protože pro příslušnost k německému národu je stěžejní původ a nikoli asimilace německé kultury dostávali imigranti - etničtí Němci, jež prožili celý život v Rusku a neuměli ani slovo německy, automaticky německé občanství, zatímco Turci, jež prožili v Německu celý život a byli asimilovaní, na něj

uprchlíkovi (auslander), já dám pěstí tvému vysídlenici (aussiedler).<sup>102</sup> Ačkoli je možné v Holandsku od začátku devadesátých let pozorovat citelný pokles tradiční tolerance k uprchlíkům (výrazně pak po vraždách k imigrantům kritického politika Pima Fortuyna a režiséra Thea van Gogha<sup>103</sup>), k německému modelu nikdy nedošlo. Ačkoli průzkumy poukazují na diskriminaci (pokud jako Maročan žádáte o práce, vaši šance je mizivá), diskriminace má spíše „měkký“ charakter stereotypu imigranta jako toho, kdo nedosahuje srovnatelných výsledků, liší se a je mu třeba pomoci. InSTITUTE specializované na práci s cizinci tak „na jedné straně napomáhají integraci cizinců do společnosti, na druhé straně se podílejí na recyklaci tohoto stereotypu.“<sup>104</sup>

Netřeba snad dodávat, že integrace nemá vždy jen podobu překonání kulturní mezery mezi kulturami, ale také, nehledě na kulturní odlišnost, podobu integrace lidí z odlišného sociálního prostředí, což nebývá vždy dostatečně zdůrazňováno. Jak se vyjádřil např. bývalý starosta britského Bradfordu na adresu části pákistánských imigrantů z rurálního prostředí, obývajících jeho město: „*Pokud by se tííž lidé (Pákistánci z venkovské oblasti Mirpur) přestěhovali do Karáčí (hlavní město Pákistánu), neintegrovali by se dobře ani tam.*“<sup>105</sup>

---

nárok neměli. Do roku 2000 platilo, že německé občanství nemohl dostat nikdo bez prokazatelného německého původu.

<sup>102</sup> Thranhardt in: Koopmans a Statham 2000, 167

<sup>103</sup> Za zmínku stojí aktivita van Goghovy spolupracovnice a přítelkyně – somálské imigrantky – Ayaan Hirsi Ali, jež se po jeho smrti zapojila do celoholandské debaty o imigraci s ostře protiislámským postojem. Podle jejího názoru, byl islám progresivní ve své době, ale není důvod, proč se jeho slovy řídit dnes. Šanci by podle ní mohla být reforma islámu, jež ale není možná, pokud je každá věta Koránu svatá. „Je to jako zamknout pokoj a potom ho chtít nově vytapetovat,“ říká Ayaan Hirsi Ali. (A Firebrand Under Cover, Economist, 31.3. 2005). Jiné světlo na komplexnost problematiky holandského multikulturního modelu poskytuje také samotný příběh van Goghova vraha – imigranta marockého původu Bouyeriho, jež v žádném případě nezapadá do schématu ze společnosti vyloučeného jedince. Bouyeri byl úspěšný ve škole, aktivní ve své komunitě a s extrémisty se dostal do kontaktu až poté, co čelil pracovním a rodinným problémům. (The New Dutch Model?, The Economist 31.3. 2005)

<sup>104</sup> Radtke in: Uherek in: Hirt, Jakoubek (eds.) 2005, 11

<sup>105</sup> Za pozornost stojí mnohdy zajímavě zkombinované indexy izolace (ghetoizace) a segregace minorit, jež neznamenají totéž a leckdy si ani neodpovídají. Zatímco index izolace měří pravděpodobnost toho, že dva obyvatelé jedné oblasti náleží ke stejné etnické skupině, index segregace zjišťuje, jak jsou členové etnické skupiny prostorově rozmístěni. Např. zmiňovaní Pákistánci v Bradfordu, díky tomu, že jejich komunita mezi lety 1981 a 2001 vzrostla z 36 000 na 73 000 a mnoho z nově příchozích se usadilo v tradičně asijských okolních čtvrtích, vykazuje nyní současně zdánlivě neslučitelné znaky větší ghetoizace a výraznější integrace než před dvaceti lety. Ghetto se rozšířilo a zároveň s tím i pravděpodobnost, že někdo z jeho obyvatel bydlí vedle někoho, kdo do komunity nepatří. (The Ghetto of the Mind, The Economist 8.9. 2005)

Podíváme-li se na současnou oficiální tvář evropské integrační politiky, deziluze z dostředivě působící politiky multikulturalismu je zřejmá.

Oficiální dokumenty<sup>106</sup> tento termín spíše nepoužívají, o podpoře minoritních kultur se v nich nehovoří. Tématem je místo toho především harmonizace vztahů, tzn. snaha o bezkonfliktní soužití a co nejvýraznější zakotvení imigrantů ve formálních i neformálních strukturách většinové společnosti.

Tři strategické cíle jsou zřejmé<sup>107</sup>. Jedná se za prvé o integraci a participaci za existence rovných příležitostí a stejná práva a povinnosti pro všechny. Druhým deklarovaným cílem je mírová koexistence, jež umožní svobodu názoru a vyznání a třetím bodem je využívání kulturní rozmanitosti jako zdroje. Tento bod, hovořící o mezikulturně otevřeném městském životě a interkulturní dimenzi ve veřejných službách<sup>108</sup> má étosu multikulturalismu nejbližší. Místo zdůrazňování svébytnosti etnických a náboženských kultur, ovšem klade důraz na jejich výtěžnost ve prospěch společnosti jako celku.<sup>109</sup>

Diverzita tak v tomto případě nemá hodnotu sama o sobě, ale pouze jako další „zdroj“, jenž může napájet společnost jako celek a přispívat k její integraci nikoli rozrůžňování. Dosažení třech zmiňovaných cílů pak na evropské úrovni znamená spolupráci ve třech rovinách. V té nevyšší – celoevropské – to znamená především dohlížení Rady Evropy na dodržování rovných lidských práv, společná pravidla pro imigranty a uprchlíky napříč zeměmi evropské pětadvacítky, vytvoření společné platformy pro politický dialog mezi zeměmi původu, tranzitními zeměmi a hostitelskými zeměmi a také podpůrné programy Evropské rozvojové banky ke zlepšení podmínek migrantů.

Tato poslední aktivita, ač financována z fondů EU je ale ve výkonném smyslu nakonec především úkolem států a regionů. Ty jsou také druhými dvěma rovinami deklarované spolupráce.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Vycházíme zde především z publikace *Foreigners' Integration and Participation in European Cities*, Council of Europe Publishing, Stuttgart 2003

<sup>107</sup> tamtéž, závěrečná deklarace

<sup>108</sup> Příkladem interkulturní dimenze ve veřejných službách v Praze jsou např. v poslední době se často vyskytující salóny thajské masáže s Thajkami jako obsluhujícím personálem. Takový salón s názvem Malý Buddha nalézající se v domě mého stálého bydliště ovšem ku podivu budí nelibost thajské ambasády v Praze. Podle jejího vyjádření by se český podnik „Ježíš“ naší ambasádě v Bangkoku také nepozdával protože takové označení podniku se dopouští schematizace a stereotypizace a náboženství nevhodně využívá jako obchodní značku.

<sup>109</sup> *Foreigners' Integration and Participation in European Cities*, Council of Europe Publishing, 2003, 109

<sup>110</sup> tamtéž, 110

Stát dohlíží na regiony a jejich způsob práce (na školy, na integraci do pracovního trhu, na jazykovou integraci) a účastní se městského plánování.

Magistráty jednotlivých měst pak musí ve své (regionální) úrovni zajistit imigrantům vhodné bydlení v rozmanitých čtvrtích a po určité době také právo volit v komunálních volbách.

Podmínkou harmonického soužití je pochopitelně také oboustranná informovanost jak imigrantů tak usedlíků. Imigranty ze Třetího světa je třeba vzdělávat v evropských demokratických hodnotách, zatímco usedlíci by měli být vedeni k toleranci a projevy rasismu by měly být v zárodku potírány. Místní by také měli znát aktuální imigrační situaci, které budou čelit a imigranté fakt, že vykořisťování lidí, ke kterému ve světě imigrantů a šedé zóny na hranicích zákona často dochází, je trestné.

O podpůrných programech vázaných na identitu imigrantů oficiální text o integraci cizinců nehovoří. Zmiňuje sice komunitní centra, která by měla být uzpůsobena speciálním potřebám imigrantů, ale ta by měla vést k mezikulturnímu a mezináboženskému dialogu nikoli k utvrzování odlišné identity. K témuž by měly vést tzv. kulaté stoly zřízené v každé z městských čtvrtí, které by se specializovaly na imigrační tematiku.

Odstraňování předsudků, které patří k deklarovaným cílům evropské integrační politiky ovšem neimplikuje podporu diverzity, ale pouze pochopení a otevřenost, se kterou by se měli imigranté s odlišným kulturním zázemím setkávat, pokud se sami zaváží přizpůsobit se evropským normám.

V rámci nezbytnosti zpětné vazby by integrační úsilí regionů mělo být pravidelně evaluováno Radou Evropy, stejně jako by Rada Evropy měla podporovat vzájemný meziregionální network sloužící výměně zkušeností.

Tolik k oficiálním proklamacím.

### **3.5. EU a imigrační politika**

Do této chvíle jsme se zabývali tématem evropské identity v rámci Evropy jako domova „evropského národa“. Koncept evropského národa byl sice na předchozích stránkách

problematizován, ale především ve vnitřním rámci EU vzhledem k Evropanům, kteří jsou stále spíše příslušníky svých národů než nositelé společné identity. Nejen přetrvávající síla národních identit je ale tím, s čím se koncept evropské identity potýká. Stejně jako se říká, že dnešní národní stát trpí současně vnější krizí autonomie a vnitřní krizí legitimacy, potýká se koncepce evropské identity nejen s pluralitou identit jednotlivých evropských národů, ale také s imigranty, jež do Evropy přicházejí odjinud, aby tu také oni našli svůj nový domov.

V roce 1990 žilo v tehdejších členských státech EU 14, 25 milionu příslušníků jiných států z nichž dvě třetiny byli občané třetích, tj. nečlenských států.<sup>111</sup>

*„Volný pohyb mezi relativně bohatými evropskými zeměmi je chápán jako část závazku otevřít se jednotnému trhu; ale snadný průchod pro „černé“ migranty či dokonce hledače azylu<sup>112</sup> z dalekého východu či jihu se jeví jako méně akceptovatelný.“<sup>113</sup>* Přitom je to právě migrace načerno, jež je pro EU největší zatěžkávací zkouškou a to nejen tlakem na integraci velkého množství cizinců, ale také jako jedna z nejpřesvědčivějších manifestací globalizace, jež takto usvědčuje vlády svrchovaných států z omezených schopností střežit vstup na své vlastní území.<sup>114</sup> Je všeobecně akceptováno, že integrace není možná jinak, než za podmínek striktní kontroly vstupu do země a za situace, kdy limity rovnosti, která zůstává jako ideál integrace, jsou podřízeny kapacitě dané státní komunity. Výsledkem regulované imigrace do EU bude dost možná, jak předpovídá Smith, evropský „supernárod“, založený mnohem spíše na vyloučení neevropských populací, než na jakémkoli novém postnacionálním či globálním uspořádání.<sup>115</sup> Nesmíme ovšem zapomenout na to, že zpříšňující se procedury udělování azylu nejdou ruku v ruce jen

---

<sup>111</sup> V Čechách a na Slovensku tvoří nejstarší skupinu imigrantů – od 20. let minulého století-přistěhovalci z Ukrajiny a z bývalé Podkarpatské Rusi. Další z komunit s dlouhou tradicí jsou Řekové – potomci levicových revolucionářů z občanské války proti vojenské diktatuře v Řecku ze 40. letech 20. století. Cizinci ze Třetího světa se u nás začali trvalí usazovat teprve relativně nedávno, neovládali jsme totiž žádné kolonie, ze kterých by mohli přicházet tak jako je tomu v západní Evropě. (Salt, J., Singleton, A., Hoggarth, J.)

<sup>112</sup> Azyl je ochrana, kterou stát poskytuje občanovi jiného státu nebo osobě bez státní příslušnosti. Azyl uděluje hostitelský stát až po kladném posouzení žádosti o azyl. ([www.mpsv.cz](http://www.mpsv.cz))

<sup>113</sup> Morris 1997, 195

<sup>114</sup> tamtéž, 201

<sup>115</sup> Smith 1995, 87



s rostoucím počtem odmítnutých žadatelů, ale také - na druhou stranu - se vzrůstajícími právy a ochrannou zahraničních usedlíků.<sup>116</sup>

Ještě před několika desetiletími, až do konce druhé světové války, byla Evropa místem, odkud se především odcházelo jinam: do Afriky, do Asie, do Spojených států.

Prvním novodobým obdobím významné imigrace je až druhá polovina čtyřicátých let. Tato vlna poválečné imigrace trvala až do začátku šedesátých let a byla do velké míry přímým důsledkem dekolonizace. Do Velké Británie přicházeli lidé z Indie a Karibiku, do Francie Alžírani francouzského původu, jež z domova vyhnala prohraná válka o nezávislost. Podobný charakter měla imigrace také v Belgii, Holandsku a později v Portugalsku. Mnoho Evropanů odcházelo naopak do USA a to v množství, jež v padesátých letech dokonce předstihlo evropskou imigraci.

Druhá imigrační vlna začíná na počátku šedesátých let v éře „plné zaměstnanosti“, jež se vyznačovala, v dnešní době nepředstavitelným, systematickým nábořem levné pracovní síly v zemích tehdy relativně chudé jihovýchodní Evropy (Itálie, Řecko, Jugoslávie, Turecko) a severní Afriky (Maroko, Tunisko), jež byl smluvně pojištěn oficiálními mezistátními dohodami. Ačkoli byla tato migrace zamýšlena jako sezónní, většina z imigrantů se ze země, kam odešla za prací, už nevrátila.<sup>117</sup> (Cynici říkají, že není nic trvalejšího než dočasná migrace. Historická zkušenost jakoby jim dávala za pravdu, ovšem její velký ekonomický potenciál způsobuje, že není mimo diskusi ani dnes v EU). Druhá imigrační vlna končí ropnou krizí 1973/74. Třetí vlna začíná v polovině sedmdesátých let a končí rokem 1989. K aktivnímu náboru pracovních sil v zahraničí se Evropa po ropném šoku již nevrací, imigranti však přicházet nepřestávají. V této době se tak vedle imigrace a uprchlictví z ekonomických důvodů, stává hlavním způsobem imigrace slučování rodin, kdy za členy rodiny přijíždějí ze zahraničí další. Pominout nelze také nárůst komunit o děti, které se již narodily v Evropě, natalita některých imigrantských komunit převyšuje porodnost místního obyvatelstva.

---

<sup>116</sup> Morris 1997, 204

<sup>117</sup> Právě z této doby se např. datuje německý tzv. Gast-arbeiter program. Na základě bilaterálních dohod byli pracovníci v zahraničí najímáni přímo německými firmami ve spolupráci s vládou. Pracovní kontrakty a povolení byly dočasné, program ovšem zpravidla končil trvalou imigrací do tehdejší SRN.

Poslední vlna evropské imigrace začíná po kolapsu komunistického bloku<sup>118</sup> a souvisí s exodem z postkomunistických zemí v první půli devadesátých let, nás ovšem zajímá především vzrůstající anti-přistěhovalecký antagonismus v západní Evropě reagující na imigraci z neevropských zemí.

Principy evropské politiky vůči imigrantům se dají v krátkosti shrnout do dvou hlavních imperativů. Prvním je postupné sjednocování vnitřního prostoru EU<sup>119</sup>, jež by měl být pro příslušníky členských zemí časem nejen stejným způsobem prostupný, ale také by měl podléhat stejným pravidlům, druhým principem je potom ochrana vnějších hranic EU před náporom imigrantů z nečlenských zemí.

Faktem zůstává, že zatímco v USA panuje obecně rozšířený názor, že imigrace jako taková je v pořádku, ale měla by být regulována, v EU jakoby panoval pocit, že loď je plná a imigraci je třeba radikálně snížit.<sup>120</sup> Píše a hovoří se o tom, že imigranté (řeč je především o imigrantech z Třetího světa<sup>121</sup>) nechtějí pracovat a současně nám berou práci.<sup>122</sup> Souvisí to pravděpodobně s pocitem, že imigranté jsou těmi, jež především těží ze štědrého sociálního systému, vykazují nadprůměrnou kriminalitu a často nejeví ochotu přizpůsobit se místním kulturním zvyklostem. Z ekonomického hlediska se ovšem obava z imigrantů, jako z těch, jež „nám“ berou práci, jeví jako velmi diskutabilní. V mnoha částech Evropy (exemplárním příkladem je Francie) se např. vlády pokoušejí chránit zaměstnance tím, že činí jejich vyhazov pro zaměstnavatele finančně náročným. Tím způsobem je ale nepřímým odrazují také od toho, nová pracovní místa vytvářet. Imigranté, jež nejsou pod ochranou odborů a často se nacházejí mimo zákon vůbec, se za takové situace stávají vítanou alternativou. Paradoxně tím, že své místo nemají „pojištěné“,

---

<sup>118</sup> Boerí, Hanson a McCormick 2002, 12

<sup>119</sup> Ačkoli podle Shengenské dohody, poprvé podepsané v roce 1985, by EU měla být jednotným trhem - zónou bez vnitřních hranic - v praxi si většina členských zemí svůj vnitřní trh před pracovní silou z jiných zemí EU chrání.

<sup>120</sup> Po ropné krizi v roce 1973 vyhlásila EU politiku tzv. nulové imigrace v rámci níž se legální imigrace omezuje až na výjimky na imigraci z humanitárních důvodů a povolení k pobytu pro ty, jež v zemi již mají příbuzné.

<sup>121</sup> Imigranté, jež máme v tomto textu na mysli jsou imigranté výhradně ze zemí mimo EU, imigranté ze Třetího světa. Tento fakt snižuje počet lidí, jež pro nás do tohoto označení spadají, na druhou stranu ovšem, pokud je země původu jediným kritériem pro označení imigrant, spadá to této kategorie množství etnických Francouzů, Belgičanů, Portugalců atd., kteří se narodili ve „svých“ koloniích.

<sup>122</sup> „Skrátka, čo nám na Inom naozaj vadí, je jeho príznačný spôsob, akým organizuje svoje vlastné radosti, to, čo má tento spôsob „navyšé“: pach „ich“ jedla, „ich“ hlučné piesne a tance, „ich“ divné spôsoby, „ich“ prístup k práci. Pre rasistu je „jiný“ buď fanatik práce, ktorý nás okrádá o zamestnanie, alebo lenivec, ktorý žije z našej práce. Je skutočne zábavné pozorovať, ako rýchlo sa výčitka, že iní nechcú pracovať, mení na výčitku, že oni nás okrádajú o práci.“ (Žižek 1995, 11)

nějaké s větší pravděpodobností naleznou. Krátkodobě tedy konkurence imigrantů může skutečně snížit platy a zvýšit firmám zisk na úkor místní pracovní síly, ovšem dlouhodobě vyšší zisky by měly vyvolat zájem nových firem vstoupit na trh, ucházet se o pracovní sílu a ve výsledku by mělo naopak dojít k platovému nárůstu.<sup>123</sup> Nakolik jsou totiž imigranti ekonomice Unie „na obtíž“ je totiž těžké prokázat a neměli bychom také zapomínat na to, že často dělají práci, kterou zkrátka z Evropanů dělat nikdo nechce. Nic také nenasvědčuje tomu, že existuje přímý vztah mezi nezaměstnaností a přílivem imigrantů, či přílivem imigrantů a nízkými platy. Otevřené ekonomiky totiž mohou a často reagují spíše než poklesem platů či nedostatkem pracovních míst reagují adaptací výroby.<sup>124</sup> Skutečnost, že pracovní síla ze Třetího světa tak často končí v sociální síti a špatně hledá uplatnění tak není způsobena tím, že imigranti by byli „horší“, ale profilem lidí, jež do EU ze Třetího světa přichází.

Každý stát má mechanismy, jak trh práce vůči pracovní síle ze zahraničí chránit.

Zpravidla se cizím státním příslušníkům dávají k dispozici pouze ta pracovní místa, na něž se nenašel zájemce s příslušností daného státu, případně jiného členského státu EU. Jiná je situace pouze u vysoce kvalifikovaných míst (např. ve vysokém školství, vědě a výzkumu) nebo u pracovních míst v mezinárodních institucích (OSN, IOM atd.), na něž se vypisují mezinárodní konkursy nebo u firem, jež se programově soustředí na nábor pracovních sil ze zahraničí.

Co se týká struktury imigrantů, na první pohled zaujme její rozdílnost od imigrantů do USA. Relativně více než v USA najdeme v EU ilegálních imigrantů. Hranice EU jsou, zvláště na jihu a východě více prostupné a ačkoli evropská legislativa je formálně přísnější, fakticky je uplatňována měkčeji než de iure liberálnější americká.<sup>125</sup>, relativně rozsáhlejší je tak v EU také šedá zóna ilegální ekonomiky, z níž státu neplynou žádné daně.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Displacement Activity, The Economist 7.7. 2005

<sup>124</sup> tamtéž, 34

<sup>125</sup> Bludný kruh formálně tvrdých, ale chabě vymáhaných pravidel vedl v EU k několika vlnám ad hoc legitimizace ilegálních imigrantů a jejich ilegálního pobytu. (Boerí, Hanson a McCormick 2002, vi)

<sup>126</sup> Za zmínku v této souvislosti stojí kontroverzní legalizace více než půl miliónu imigrantů ve Španělsku v létě 2005. Ministr práce Caldera si od výše uvedeného kroku sliboval zdanění více než devadesáti procent bývalé šedé ekonomiky, nicméně Francie, Německo a Holandsko se obávaly, že Španělsko bude pro imigranty jen tranzitní zemí a volaly po dohodě, jež by zavazovala o podobných akcích z důvodu synchronizace případných opatření, okolní země s předstihem informovat. (Let Them Stay, The Economist 12.5. 2005)

Problématický je také sběr statických dat, protože v každé členské zemi panují navzdory jednotnému trhu jiná imigrační pravidla a málokterý politik by uspěl, pokud by prosazoval postoupení této pravomoci Bruselu. Skutečnost, že vlády jsou rukojmími voličů, jež je nutí k čím dál přísnějším imigračním procedurám, také může být paradoxně jedním z důvodů evropského „problému s imigranty“.

Imigranty z Třetího světa žijící v EU můžeme stručně charakterizovat jako: v průměru mladší než místní obyvatelstvo, s vyšším poměrným počtem mužů, koncentrované ve velkých městech, méně vzdělané než průměr<sup>127</sup>, vykonávající častěji práci jež nedosahuje jejich vzdělání a jako více postižené nezaměstnaností.<sup>128</sup> Tyto obecné charakteristiky neplatí v případě imigrantů z jiných zemích EU, mobilita v rámci EU je ovšem i přes propustnost vnitřních hranic překvapivě nízká (zatímco jen 1,5% obyvatel EU žije v jiném státě, imigranti ze Třetího světa tvoří v EU více než 3%).<sup>129</sup> Ačkolí přesné studie dané korelace neexistují, jakoby vlastností, jež nepřejí mobilitě – vyšší věk, nižší vzdělání, manželský status – byly těmi vlastnostmi, jež zvyšují pravděpodobnost nepřátelského postoje vůči imigrantům. Jakoby xenofobní postoj k imigrantům chodil ruku v ruce s malou ochotou se stěhovat.<sup>130</sup> Často se přehlíží to, jakým způsobem charakteristiky příchozích ovlivňují kritéria vstupu, jediné legální možnosti imigrace, kterými je v současné době sloučení s rodinou, která již v EU žije, humanitární nouze<sup>131</sup>, studium či práce v mezinárodních institucích.

Pracovní síla ze země mimo EU může být v EU zaměstnána jen pokud její místo nemůže být obsazeno občanem EU nebo příslušníkem národnosti, jež není v EU, ale jemuž byl již udělen v dané zemi trvalý pobyt (Omezení 1612/68 (EEC) a 569/90 (EC)). Dočasné pracovní povolení může uděleno konkrétní osobě, jež není občanem členské země EU v situaci, kdy místo nemůže být obsazeno místní silou nebo občanem jiné členské země

---

<sup>127</sup> Co se týče České republiky, nižší vzdělání imigrantů než je průměr, zde neplatí. Imigranté ze Třetího světa v ČR nepřevažují.

<sup>129</sup> Tři čtvrtiny imigrace do EU končí ve Velké Británii, Francii, Německu a Itálii

<sup>130</sup> Boeri, Hanson a McCormick 2002, x

<sup>131</sup> Žadatelé o azyl bývají děleni do tří skupin: aktivista, cíl a potenciální oběť. Zatímco první je perzekuován kvůli své aktivní politické činnosti, druhý z důvodu příslušnosti k určité etnické, náboženské či jiné skupině. Třetí kategorie není přesně specifikována a řadí se do ní ti, jež nejsou přímo pronásledováni nicméně utíkají, aby si zajistili bezpečnost. Do této kategorie spadala např. většina uprchlíků z bývalé Jugoslávie.

EU. Sezónní pracovníci, z nečlenských zemí tak mohou být přijati za omezených podmínek.

Výsledkem toho, že možnost do EU legálně imigrovat, byla zúžena na limitovaný počet variant, je nízká úroveň odbornosti imigrantů, jež jako kritérium pro vstup paradoxně nehraje roli. Náchylnost imigrantů k nezaměstnanosti tak může být větší měrou důsledkem jejich malé odborné kvalifikace, jež je často předurčuje výhradně k manuálním zaměstnáním. Počet migrantů závislých na sociálním systému především koreluje s jejich socio-ekonomickou charakteristikou – počtem dětí, dosaženým vzděláním – a není pravděpodobně vyšší než v analogické skupině místního obyvatelstva. Demotivujícím způsobem může ovšem fungovat dominový efekt členů rodiny či příbuzenské sítě na ty, jež do země přicházejí a připojují se tu k lidem, kteří již aktivně sociální dávky čerpají. Stimulující motivační efekt mají naopak na nové imigranty zabydlení příbuzní či blízcí, kteří v zemi pracují a daří se jim.

Nejsou výjimečné hlasy, že imigrační politika EU, jež je především restriktivní, má opačný efekt než by měla mít a ve svém výsledku Evropu trestá tím, že prostřednictvím humanitární imigrace se do EU dostávají spíše ti méně vzdělaní a z ekonomického hlediska méně efektivní. Na druhé straně, přetahovat do Evropy jen ty nejlepší z nejlepších, tedy provozovat Spojeným státům dobře známý „brain drain“, znamená připravovat v dotyčné chudé zemi takové podmínky, jež ve výsledku přejí další imigraci ven ze země, v níž bez přítomnosti inteligence nelze očekávat prosperitu.

Časté jsou názory, že opatření, jež by podporovala „ekonomickou“ migraci na úkor jiných kanálů by ve svém výsledku mohla vést k zvýšení poměrného zastoupení vzdělaných imigrantů, jež jsou schopni se na trhu práce uplatnit a neznamenají zátěž pro sociální systém. Navíc je zde argument toho, že jejich relativně mladší věk ulevuje penzijnímu systému v době, kdy Evropa nezadržitelně stárne.<sup>132</sup>

Ovšem mechanismus funguje i z druhé strany. Nejen profil migrantů je možné přizpůsobit potřebám ekonomiky, ale na charakter pracovní síly se sama ekonomika adaptuje. Vzpomenout můžeme např. dostupnost levné pracovní síly v Německu, která

---

<sup>132</sup> Bohaté evropské země by pravděpodobně nejvíce ocenily neustálé obnovování pracovní síly, jež by do EU přicházela jako mladá a odcházela by před dosažením důchodového věku. Své výhody to může mít i pro země, odkud migranté přicházejí. Je totiž prokázáno, že s vidinou trvalého pobytu klesá objem peněz, jež migranté do své domovské země posílají. (viz. Be My Guest, The Economist 6.10 2005)

zpomalila přijetí technologií, jež šetří lidskou práci, viz dobové rčení osmdesátých let: v Japonsku mají roboty, zatímco v Německu máme Turky.<sup>133</sup>

Dvěma směry, zdá se, funguje také souvislost mezi proudem imigrantů a charakterem místa do něhož migrují. Místa s velkou diverzitou obyvatel vykazují obvykle i lepší ekonomické výsledky. Nebo je to tak, že ekonomicky zdatná místa přitahují nejvíce imigrantů?

V takovém případě atraktivní lokality s příchodem čerstvé levné pracovní síly pravděpodobně dále bohatnou, zatímco chudé země trpí čím dál větším odlivem lidí. Někteří ekonomové proto navrhuji systém kompenzací, jež by chudým zemím „vynahrazoval“ úbytek jejich pracovní síly na základě části z daní, jež imigrant v nové zemi odvádí. Bohaté státy by také logisticky podporovaly zasilky peněz, jež imigranté posílají domů – obnosy, které jsou důležitým pilířem ekonomik mnoha chudých zemí.<sup>134</sup>

## 4. POVINNOSTI A PRÁVA

### 4.1. Rushdieho aféra

Vyhlášení fatwy nad Salmanem Rushdiem Ajatoláhem Chomejním na jaře roku 1989 na základě románu Satanské verše je více než jen vyvrcholením bouřlivé několik měsíců trvající kauzy týkající se knihy, jež neuctivým způsobem manipuluje s fakty a postavami Koránu. Celý případ je totiž především jedním z těch přelomových momentů, kdy se latentní konflikt existující pod povrchem dostává na světlo, kdy si společnost uvědomuje

---

<sup>133</sup> Známe jsou spíše opačné příklady, jako např. kauza s „braceros“, levnou pracovní silou z Mexika využívanou v Kalifornii v kečupovém průmyslu v šedesátých letech. Jejich údajná „nenahraditelnost“ se ukázala velmi rychle nahraditelnou stroji, když byl „bracero program“ v roce 1964 ukončen.

<sup>134</sup> Obnosy, jež jsou imigranty či dočasnými migranty posílány domů mohou tvořit u malých rozvojových zemí až 20-40 procent jejich HDP. Politika, jež by tento odvod peněz podporovala, by měla dohlížet na směnné kurzy bez poplatků a uživatelsky výhodná pravidla bankovních převodů. Tím by se také mohla částečně omezit síť nelegálních převodů peněz prostřednictvím neregistrovaných agentur (tzv. hawala v arabském světě, hundi mezi Indý a fei-čien jak ji nazývají Číňané), která tvoří významnou část převodů organizovaného zločinu (Migration and Development, The Economist 6.5. 2004, Monetary Lifeline, The Economist 29.7. 2004). Podle nedávné studie Světové banky byl celkový obnos poslaný imigranty do svých domovských zemí v roce 2003 více než každoroční celosvětová rozvojová pomoc, jež je těmto zemím poskytována. Navíc tyto peníze lidé, jimž jsou určeny, skutečně dostanou, na rozdíl od rozvojové pomoci, jež bývá zneužívána vládními strukturami k vlastnímu obohacení.

svou vlastní nehomogenost a v intencích našeho textu také chvílí, kdy se komunita muslimských imigrantů z Třetího světa žijící ve Velké Británii do té doby nebývalým způsobem radikalizovala a medializovala.<sup>135</sup>

Standardní reakcí Evropanů na vlnu muslimských protestů, které se v Británii, ale také mezi dalšími muslimskými komunitami v Evropě a na Blízkém východě po vydání Rushdieho knihy zvedly, byl odpor a nepochopení, jehož terčem byly dva momenty. Evropanům vadila jednak (v jejich pojetí) omezenost a fanatická religiozita muslimů, kteří na pouhý román - umělecké dílo - reagují takto přepjatě, tedy neochota muslimů akceptovat své náboženství jako cíl kritiky a zesměšnění a za druhé – obecněji- také jejich obojakost, tzn. fakt, že se dobrovolně přistěhovali do Británie, ale nejsou ochotni dodržovat pravidla, která v zemi, jež je přijala, platí. Myšlena je především svoboda slova, jež patří k základům britské tradice, k níž se, podle Evropanů svou imigrací do země, muslimové přihlásili, respektive zavázali se ji respektovat: „*Jako cenu za život v otevřené právní společnosti by měli uznat právo druhých na výběr, nesouhlas a „odpadlictví“ od hodnot své vlastní komunity.*“<sup>136</sup>

Oba sporné momenty, jež se zdají na první pohled jednoznačné, skrývají více vrstev, jež sice nezbytně neznamenají, a neměly by znamenat, akceptaci Chomejního fatwy, ale přinášejí pohled z jiné strany.<sup>137</sup>

Myšlenkový vývoj je v evropské historické i literární tradici chápán často jako boj talentovaného jedince proti mase vyznačující se tmářstvím a předsudky. Na takového intelektuála – mučedníka byl s nadsázkou pasován i Rushdie. Za obránce svobody projevu, za umělce, jež brání své právo. Muslimové reagovali právem bránit se, apelem na právo nebyt hanoben a očerňován.<sup>138</sup> Ozývaly se argumenty, že Rushdieho román není žádná imaginární fikce, ale že jednoduše o islámu lže a podporuje tak orientalistické předsudky. Z hlediska protestujících muslimů jde o očerňování komunity jež je tou,

---

<sup>135</sup> Muslimové přišli do Británie v několika vlnách především Pakistánů, Bangladéše, Indie a turecké části Kypru.

<sup>136</sup> The New Dutch Model?, The Economist 31.3. 2005

<sup>137</sup> I ve své podstatě nedůležité kulturní odlišnosti mohou ve vyostřených společensko-politických okamžicích nabývat zásadního významu. Málo se ví například o roli, jež při eskalaci napětí sehrál odlišný význam, jež křesťané s muslimové přikládají pálení knih. Zatímco v křesťanském světě má spálení knihy symbolický význam a snadno asociuje inkvizici či nacismus, v muslimské historii takové závažné konotace chybějí. Spálení knihy Satanských veršů na muslimské demonstraci tak pro oba dva tábory znamenalo něco poněkud odlišného.

<sup>138</sup> Parekh in: Kymlicka 1995, 315

z jejíž pozice je třeba věc nahlížet, nikoli z pozice privilegovaného intelektuála, jež jakoby implicitně předpokládal, že to, co je dobré pro něj, razí správnou cestu i většině. Autoritářství liberalismu je v tom, tvrdí Parekh, že předpokládá, že každý musí nevyhnutelně žádat nejvyšší možnou svobodu projevu a ten, kdo ne, je automaticky diskvalifikován jako neprogresivní.<sup>139</sup>

Rushdieho aféra pomohla mediálně nastolit několik zásadních otázek týkajících se mimoevropské imigrace, jež nepřestaly být od té doby aktuální. Především se ukázalo, že rovnost před zákonem není zdaleka tak jednoduchá záležitost, pokud zúčastněné strany nesdílejí stejné kulturní hodnoty.

Reakce britské veřejnosti a Evropy jako takové na muslimský protest proti Rushdiemu, který se postupně radikalizoval (muslimové v jedné chvíli již nežádali pouhé stažení románu z prodeje, ale zřízení oddělených muslimských škol, uznání muslimského občanského práva apod.), byla v podstatě jednohlasná: když se vám naše pravidla svobody projevu nelíbí, nikdo vás tu nedrží. Mluvčí muslimů oponovali rozlišením mezi loyaltitou k britskému státu, kterou deklarovali jako jasnou a loyaltitou k britským hodnotám a zvykům, jež deklarovali neuznávat a argumentovali tím, že Británie jako liberální demokracie takovou pluralitu musí akceptovat.<sup>140</sup> Jakoby tak předjímali slova amsterdamského starosty Joba Cohena, jež v reakci na nárůst protiimigrantských a zvláště protiislámských nálad v Holandsku konce devadesátých let prohlásil: „*Nějaké kroky musí učinit obě strany, ať již jen z čistě sebezáchovného hlediska, že společnost jiným způsobem nemůže fungovat.*“<sup>141</sup>

Muslimové, zkrátka, tak jak to po vydání Satanských veršů vnímali, odmítali být druhořadými občany, jejichž hodnoty nebudou brány v potaz a volali po vzájemné toleranci, již stavěli proti požadovanému přizpůsobení se britským hodnotám.

Muslimové měli pocit, že ve stávajícím systému jsou jaksí legitimním cílem veřejného hanobení a to nejen vzhledem ke křesťanům, ale také k Židům a dalším<sup>142</sup>. Zmiňovaná

---

<sup>139</sup> tamtéž, 318

<sup>140</sup> Koncept příslušnosti k národu, ale nikoli k jeho kultuře, neboli tzv. konstitucionální nacionalismus, bývá někdy nazýván jako to, co odlišuje přístup k imigrantům ve Spojených státech od neliberálního přístupu Evropy. Podle Kymlicky ovšem tím, co odlišuje „občanské“ národy od „etnických“ není to, že by národní identita neobsahovala žádný kulturní komponent, ale fakt, že kdokoli, nezávisle na rase či barvě pleti se může do dané společnosti integrovat. (Kymlicka 1995, 24)

<sup>141</sup> The New Dutch Model?, The Economist 31.3. 2005

<sup>142</sup> Nielsen 2001, 161



rovnost před zákonem se dá totiž vyložit několika způsoby. Ve Velké Británii existuje zákon proti hanobení anglikánské církve (anti-blasphemy law), ale analogický zákon, jež by chránil islám, buddhismus či židovskou víru není. Někteří tedy pod dojmem Rushdieho aféry požadovali rozšíření zákona také na ostatní náboženství, jiní požadovali jeho plošné zrušení, další upozorňovali na oprávněnou privilegovanost křesťanství, s nímž jsou dějiny Británie historicky spjaty a jiní žádali opak – ochranu menšinových náboženství, jež to mají - na rozdíl od anglikánské církve - zapotřebí, stejně jako mají svá zvláštní privilegia i jiní „slabí“ jako např. ženy a handicapovaní.

Chápání práva založeného výhradně na konceptu rovných pravidel se zde střetává s pojetím práva, které pracuje s historickou kontinuitou, jež je pro ponechání výsad strukturám, jež se ve společnosti osvědčily a jsou s ní dějinně spjaty.<sup>143</sup>

Mezi požadavky Muslimů patřil také návrh, jež žádal ten typ ochrany proti pomluvám, jež chrání proti „rasovému“ napadání např. Židy či černochoy. Tato kolektivní ochrana by měla Muslimy bránit před „islamofóbií“ britské společnosti, ovšem má to jeden háček. Jak budeme rozebírat v příští kapitole, kolektivní práva mohou sloužit ke dvěma účelům. Nejen k vnější ochraně společenství před útoky zvenku, ale také k omezování svobody jedinců v rámci dané skupiny, v tomto případě k umlčení případných odlišných názorů na islám v rámci muslimské komunity jako takové. Sám Rushdie se k danému problému vyjádřil ve smyslu toho, že existují důvody domnívat se, že někteří muslimští vůdci požadují zákon na ochranu proti hanobení islámu převážně z těchto důvodů. Mají tedy v první řadě na mysli kontrolu své vlastní komunity, která má zabránit odpadlictví a až v druhé řadě zajistit vnější ochranu.<sup>144</sup>

Otázka jak rozlišovat a nediskriminovat patří k politicky nejožehavějším a morálně problematickým. V rámci soudnictví se pluralita zákona již mnohdy užívá a u osob s odlišným kulturním zázemím je k tomuto příkládán zřetel. Otázka žádoucí a diskriminující míry přizpůsobení minority v majoritní společnosti však zůstává.

*„Z čistě numerických důvodů je nevyhnutelné, aby menšina šla vstříc většině, nikoli naopak – můžeme to nazývat sociologickým zákonem gravitace. Ovšem pravděpodobnost se stává jistotou v kontextu existujících mocenských vztahů. Ti totiž, kdo kontrolují*

---

<sup>143</sup> Kymlicka 1995, 8

<sup>144</sup> Kymlicka 1993, 92-96 a Modood 87-91.

*nástroje politické, ekonomické a sociální kontroly, jsou také nositeli většinové evropské kultury...Jakákoli adaptace životního stylu, postojů a způsobů myšlení se musí odehrávat v rámci minority a jen minimálně, jestli vůbec, ve většinové společnosti. Kulturní a náboženské tradice a preference mohou být tolerovány tak dlouho, dokud se nestřetávají s životem většiny.* <sup>145</sup>

Zatímco příslušníkovi většiny zní výše uvedené tvrzení poměrně logicky, příslušník menšiny může mít pocit, že je diskriminován anebo u něj jednoduše k asimilaci nedochází - jednou z nejvelkolepějších ukázek kulturního neporozumění z nedávné doby, jehož důsledky si Evropa teprve v průběhu posledních dvou dekad začíná uvědomovat, je předpoklad, že sekularizace jde ruku v ruce s modernizací. Evropa ještě hluboko do sedmdesátých let předpokládala, že imigrantské komunity půjdou známou cestou. Nejprve dojde k ústupu náboženství z veřejné sféry a pak se komunita sekularizuje do té míry jako je tomu v Evropě. Nic z toho se ale v kolektivní rovině nestalo. Zatímco akademici naříkají nad „produkováním jinakosti“, jež prostřednictvím institucí, integrační centra pro imigranty nevyjímaje, napomáhá recyklaci stereotypu Jinakosti, jako imigrantovy aury i stigmatu, jež mu stěžuje se začlenit, v případě ne-asimilace západoevropských muslimů, kdy jinakost se zdá na místě, předpokládali paradoxně evropský způsob vývoje – sekularizaci, k níž nedošlo.

Co již tolik nepřekvapí, pokud si uvědomíme jakému respektu se těší koncept orientalismu v humanitních vědách je skutečnost, že se mnozí akademici v souvislosti s Rushdieho aférou přiklonili na stranu těch, jež spisovatele odsuzovali. „*Satanské verše jsou orientalismem, jež se pokouší o to být uměním*“ tvrdí např. Sardar<sup>146</sup> s tím, že se parodií snaží o sekularizaci posvátného prostoru islámu. Popřením jeho autenticity tak Satanské verše implicitně redukuje veškerý prostor na sekulární - jakoby vše ostatní bylo pouze dočasným klamem, jež čeká na odhalení.<sup>147</sup>

Ne všichni muslimští intelektuálové ale byli seriózně znechuceni. Al-Nabulsi např. o Rushdieho románu s nadhledem říká, že je „pouze“ hloupý a mělký a případně připomíná

---

<sup>145</sup> Nielsen 2001, 156

<sup>146</sup> Ashis Nandy označuje Satanské verše dokonce za „nehumánní a etnocidní“, interpretujíc je jako advokáta těch, kteří islám označují za zaostalý.

<sup>147</sup> Sarda 1999, 91-92

nejen, že Rushdie není zdaleka jediný, na kterého byla muslimskými duchovními fatwa uvalena, ale také že ti největší hanobitelé islámu zůstávají bez analogického postihu.  
*„Kdo je dnes a byl v minulosti pro islám nebezpečnější: bin Laden a al-Qaeda nebo Faraj Foda, Hussein Muruwwa, Mahmoud Taha, Al-Sadeq Al-Nayhoum a další současní arabští intelektuálové? Proč byly na ně uvaleny fatwy, aby je zabili – a oni skutečně zabiti byli – a do dnešního dne nebyla jediná fatwa uvalena na bin Ladena a další vůdce al-Qaedu?“<sup>148</sup>*

Co je vhodné si uvědomit nad rámec jakéhokoli hovoru o imigrantských minoritách je skutečnost, že jejich menšinovost není jen relativní vzhledem ke společnosti, kde žijí, ale také dost možná časově omezená. Imigranté ze Třetího světa jsou skupinou, jež roste, na rozdíl od původních Evropanů, kteří stagnují respektive pomalu vymírají.

Periodizace Rushdieho aféry<sup>149</sup>:

V září 1988 vyšel ve Velké Británii v nakladatelství Viking Publishers román Salmana Rushdieho *Satanské verše*.

V listopadu 1988 kniha obdržela cenu „Whitbread Best Novel Award“.

V lednu 1988 začíná masové pálení knihy v Bratfordu, muslimové demonstrují v Hyde parku a píší nakladatelství Penguin Books rozhořčenou petici.

V březnu 1989 Ajatoláh Chomejní, iránský duchovní vůdce, vyhláší fatwu za to, že se Rushdie údajně dopustil rouhačství. Na Rushdieho hlavu je vyhlášena odměna, spisovatel se stahuje na neznámé místo.

V březnu 1989 Irán přerušuje diplomatické styky s Velkou Británií.

V únoru 1990 Rushdie přerušuje své mlčení a publikuje článek v *Independentu*, jenž znovu otevírá debatu o *Satanských verších*.

V září 1990 Irán a Velká Británie znovuobnovují diplomatické styky

V prosinci 1990 Rushdie oznamuje, že nebude publikovat paperbackovou verzi *Satanských veršů* ani nepovolí žádný další překlad, dokud neskončí nebezpečí útoku.

---

<sup>148</sup> Al-Nabulsi, <http://www.sabrang.com/cc/archive/2006/july-aug06/cover5.html>, 5.3. 2007

<sup>149</sup> Davie 2000,126-129

V únoru 1991 iránské náboženské autority znovupotvrzují fatwu, odmítající jakýkoli kompromis.

V červenci 1992 je japonský překladatel Satanských veršů profesor Hitoshi Igarashi ubodán k smrti.

V říjnu 1993 je William Nygaard, norský vydavatel Satanských veršů, zraněn v pokusu o zastřelení v Oslu.

V květnu 1994 jsou satanské verše vydány ve Velké Británii jako paperback.

V červnu 1995 se iránská vláda začíná postupně distancovat od fatwy.

V září 1995 se Rushdie poprvé objevuje na veřejnosti.

V září 1998 se iránská vláda definitivně distancuje od fatwy, jež ale stále zůstává v účinnosti.

#### **4.2. Práva imigrantů v majoritní společnosti**

Po druhé světové válce převládalo přesvědčení, že individuální lidská práva jsou tou nejvhodnější právní ochranou, jaké se jedinci může dostat a že žádná jiná práva, jež by odrážela potřeby etnických menšin, nejsou potřeba. Koncepce práva menšin byla opuštěna, neboť se mělo za to, že koncept individuálních práv postačuje, respektive koncepci práv menšin vhodným způsobem nahrazuje. Na základě tohoto přístupu byly dokonce vyškrtuty všechny zmínky o právech menšin z Deklarace lidských práv Spojených národů.

Zřejmá a liberální té doby přiznávána, je inspirace rozlukou státu a církve. Rozkol církve mezi katolíky a protestanty jež tak dlouho sužoval Evropu také nakonec nebyl vyřešen udělením zvláštních práv jednomu či oběma táborům, ale oddělením církve od státu a zárukou svobody vyznání.<sup>150</sup> Zdálo se, že s právy menšin, by to mohlo fungovat podobně. Příslušnost k dané menšině by tak byla právem svobodného jedince, nijak státem neomezovaným, ale ani nepodporovaným. Můžeme Glazerovými slovy hovořit o politice tzv. „vlídného opomíjení“ (benign neglect)<sup>151</sup> respektive o „závoji nevědomosti“ (veiled

---

<sup>150</sup> Kymlicka 1995, 3-4

<sup>151</sup> Glazer, 1975, 25

ignorance)<sup>152</sup>, jak témuž říká Rawls, jež obestíral veřejnou sféru, jakoby kolektivní identity nebylo. Taylor tuto politiku oddělování veřejného a soukromého nazývá umělou a poškozující, stačí ovšem říci, že nebyla příliš úspěšná. Existují totiž problémy na jejichž řešení individuální práva nestačí. Takovými jako například otázky „etnických“ školních osnov či výuky v rodném jazyce nebo možnosti jej veřejně používat na úřadech. Individuální práva také nic neříkají o tom nakolik je etnická menšina povinna se integrovat či jaký stupeň integrace by měl předcházet udělení občanství. Řešením přitom není pozitivní diskriminace, neboť ta je ve své podstatě jen cestou, jak této „colour-blind“ situace dosáhnout, o permanentní diferenciaci jí nejde (té se naopak snaží zabránit).

Kymlickova teorie práv menšin, jež je platná pro menšiny v rámci multinárodních států stejně jako pro etnické skupiny<sup>153</sup> jež jsou tématem našeho textu, hájí nutnost kolektivního práva jako předpoklad pro dodržování práv jedince a vyvrací argument, že kolektivní práva by práva jedince omezovala. Jak jsme se zmiňovali již v předešlé kapitole kolektivní práva je totiž třeba chápat dvojitým způsobem. Nejen jako právo skupiny omezovat ve jménu tradice či skupinové solidarity svobodu svých členů, ale především jako právo ochrany proti rozhodnutím většiny, jež se týkají institucí a zdrojů na nichž je menšinová skupina závislá. Zatímco kritici kolektivního práva nesouhlasí především s právem skupiny omezovat své členy, Kymlickova kolektivní právo, za něž se staví, má podobu především ochrany menšiny před majoritou.<sup>154</sup> Pokud vycházíme z tohoto pojetí kolektivního práva, je volání minorit po právu omezovat své vlastní členy, odsouzeno, alespoň teoreticky, k nezdaru. V mnoha ohledech ale v žitém životě platí a nejsou zřídka náhledy, že je třeba se za jeho zachování postavit.

Podle Kymlicky přežití kultury předků představuje cosi kolektivně prospěšného vůči čemuž politická společnost nemůže zůstat lhostejná.<sup>155</sup> Sám jako Francouz hovoří o

---

<sup>152</sup> Birnbaum, Strong 1996, 34

<sup>153</sup> Pozoruhodná je situace, kdy se z etnické skupiny stává národnostní menšina. Pro imigranty to platí tehdy, když koncentrování v dostatečném množství na jednom místě začínají požadovat nějakou formu samosprávy. To je ostatně tím, co se stalo s anglicky hovořícími kolonisty v britském impériu, se Španěly v Puerto Rícu a Francouzy v Quebecu.

Quebec je zároveň jedno z míst, kde platí kolektivní právo, jež znamená omezení pro členy skupiny. Francouzi mají povinnost posílat své děti do francouzských škol.

<sup>154</sup> Kymlicka doslova píše, že je „velmi skeptický“ k právu skupin omezovat své členy. (Kymlicka 1995, 7)

<sup>155</sup> Birnbaum a Strong 1996, 40

francouzském Quebecu, ovšem otázka je relevantní i v případě etnických menšin.

Dworkin se na věc dívá podobně: „*Zdědili jsme sociální strukturu a máme z jednoduché spravedlnosti vyplývající povinnost zanechat jí nejméně tak bohatou, jakou jsme jí našli.*“<sup>156</sup> Toto jsou všechno hlasy, jež s kolektivními právy, které ve výsledku mohou členy dané komunity omezovat, souhlasí.

Druhým názorem je pohled, že přežije kultura, (pokud není cíleně potlačována) již její nositelé chtějí žít; jazyk, jež lidé, kteří v něm vyrostli, chtějí učit své potomky. Za situace, kdy ovšem jazyk není udržován jinak než doma, neboť není uznávaným jazykem veřejné sféry, to není jednoduché,<sup>157</sup> namítají zastánci kolektivních práv a stěžejní je v tomto případě otázka, zda to, o co nám jde, je vytvořit prostředí „slepé k rozdílům“ anebo hájit zvláštnost a navždy o ni pečovat.

V tomto případě se Kymlicka zásadním způsobem rozchází s Taylorem, podle něhož nejsou na rozdíl od Kymlicky ospravedlnitelná opatření, která mají kultuře zajistit její přetrvávání v budoucnu<sup>158</sup>

Taylorova výchozí teze, že naše identita je zčásti charakterizována uznáním či neuznáním<sup>159</sup> vede ke dvojí politice uznání, z níž jen jedna je podle Taylora správná, ačkoli obě se snaží o jedno – o to, aby práva jedince byla co nejučinněji hájena.<sup>160</sup> Ta první, kterou můžeme nazvat univerzalistickou či politikou všeobecné důstojnosti, zdůrazňuje, že: „...*důstojnost je něco, co náleží stejnou měrou všem občanům, a která svým obsahem směřuje k přizpůsobení a vyrovnání práv a nároků. Za každou cenu chce zabránit stavu, v němž existují občané „první“ a „druhé kategorie“*“<sup>161</sup>.

Princip rovnoprávnosti všech občanů, kdysi revoluční požadavek, je dnes schvalován všemi a jakkoli reakcionářské politické stanovisko, bývá zastáváno s odvoláním na tento princip.

---

<sup>156</sup> Dworkin 1985, 232-3

<sup>157</sup> Jazyková práva imigrantských skupin, jež jsou definovány jako etnické menšiny je nesrovnatelný s jazykovými právy skupin, jež jsou charakterizovány jako národnostní menšiny.

<sup>158</sup> Taylor 2004, 59

<sup>159</sup> tamtéž, 44

<sup>160</sup> Od výchozí teze, že identita je zčásti charakterizována uznáním respektive neuznáním, až k dvojí politice uznání – politice difference a všeobecné důstojnosti – vede Taylor zajímavou genealogii pojmu uznání. Od cti, jež byla pouze pro elitu a nikoli tedy přístupná všem, až k důstojnosti, která je a má být pro všechny a opírá se o novodobé pojetí authenticity – alfu a omegu politiky multikulturalismu.

<sup>161</sup> Taylor 2004, 56

V rámci politiky difference, která všeobecnou rovnost zastává, ale nesměruje k něčemu univerzálnímu, se ale dostáváme do problémů: „*Zatímco politika všeobecné důstojnosti směřuje k něčemu univerzálnímu, k něčemu, co je stejné pro všechny, tedy k identickému souboru práv a svobod, politika difference vyžaduje, aby byla uznávána jedinečná identita tohoto jedince či této skupiny, jejich zvláštnost vůči všem ostatním. Základem je argument, že právě tato zvláštnost byla dosud přehlížena, opomíjena a asimilována identitou dominantní, či opřenu o většinu. Tato asimilace je smrtelným hříchem páchaným na ideálu authenticity*“<sup>162</sup>

To, co máme všichni – identita – se tak stává prostředkem k požadování zvláštního, k prosazování individuálního přístupu k nositelům kultury, jenž se cítí být politikou všeobecné důstojnosti homogenizováni s majoritním prostředím. Zatímco politika všeobecné důstojnosti homogenizuje, politika difference jakoby byla v rozporu s ideálem nediskriminace, na což by její zastánci pochopitelně těžko přistoupili. Opačná diskriminace se má starat, aby se posunutá pravidla dostala do rovnováhy a došlo k nastavení opětovné rovnosti, bývá obvykle deklarováno. Ovšem nerovnoprávné struktury z minula, jež mají být takto zrušeny, mohou přecházet často s politickým posvěcením do nerovnoprávných struktur nové generace, nerovnost se modifikuje, ale nemizí, naopak se stává etablovanou, regeneruje se.

Mezi ty méně kontroverzní důsledky politiky difference patří požadavky vyjmout příslušnou menšinu z právního systému tam, kde to protirečí kulturním zvykům, nejčastěji náboženským předpisům. Takové výjimky v několika zemích EU fungují. Ve Velké Británii například podle zákona o obchodech z roku 1950, mohou Židé otvírat své obchody i v neděli. Podle zákona o porážení drůbeže z roku 1967 a zákona o jatkách z roku 1979 mají zase Židé a Muslimové dovoleno zabíjet zvířata svými tradičními metodami. Sikhové jsou vyjmuti z povinnosti nosit na motorce helmu, pokud mají turban. Zákon upravující podmínky nošení nože ve veřejných prostorech z roku 1988, právo na nůž neupírá osobám, jež ho nosí z náboženských důvodů atp.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> tamtéž, 57

<sup>163</sup> Parekh 1990, 314

Pro skupinově diferenciovaná práva mluví podle Kymlicky fakt, že tato práva ve své podstatě nikoho nezvýhodňují ani nediskriminují, naopak, dá se říci, diskutabilním způsobem zvyšují rovnost, napomáhají rovnosti mezi minoritou a většinou.

Je tu ovšem obtíž, týkající se toho, o co se tato práva opírají a nemusí jít výhradně pouze o barvu kůže či pohlaví, o nichž hovoří Appiah: „*Politika uznání vyžaduje, aby něčí barva kůže nebo pohlaví byla politicky uznána takovými způsoby, jež jsou obtížné pro ty, kteří chtějí přistupovat ke své kůži nebo svému pohlaví jako k osobním dimenzím jáství.*“<sup>164</sup>

Uznání odlišné identity, které má vést k osvobození od pocitů méněcennosti nebo obav z postihu se tak může stát prostředkem donucování. Mezi těmito dvěma póly – uznáním a tlakem vejít se do předem připravené „osvobozené“ identity existuje šedá zóna nejasného přechodu.

Šikmou plochou uznání odlišné identity je například požadavek západoevropských Muslimů moci uplatňovat muslimské právo v rámci svých komunit. Tento požadavek na rozdíl od diferenciovaných práv předpokládá, že komunita bude mít navrch nad jedincem a je tak v západní liberální společnosti těžko akceptovatelný.

Appiah na rozdíl od Kymlicky či Taylora vnímá identitu ne jako především kolektivní, ale jako průsečík kolektivní a osobní dimenze, jež je jedinečná a na kterou emancipační kolektivní snahy často zapomínají, tzn. nerespektují ji<sup>165</sup>.

Otázka nakolik jsou liberální společnosti oprávněny vnucovat liberalismus svým ne-liberálním mešinám však zůstává a později se k ní vrátíme. Situace se navíc komplikuje skutečností, že spravedlnost ve společnosti není jediným kritériem funkčnosti. Důležitá je také její integrita, základní platforma minimální shody a solidarita, aby se celek částí nerozpadl.

Podle Kymlicky je odměnou za snahu zajistit menšinám ve společnosti rovné podmínky jejich následná snadnější integrace.<sup>166</sup> Není ale takový argument pokrytecký? Co když

---

<sup>164</sup> Taylor 2004, 173

<sup>165</sup> Viz. Appiah: „*V moderních společnostech, kde se jedná především o individuální jáství je zároveň mnoho pozornosti věnováno obsáhlým pojmům etnikum, národnost...jež mají k jedincům daleko* (Appiah in: Taylor 2004, 159)

<sup>166</sup> Kymlicka 1995, 114



menšina jen bojuje za zlepšení svého postavení a integrovat se nechce? Mnozí zastánci projektu multikulturalismu by totiž pravděpodobně řekli, že je to tak v pořádku.

### 4.3. Tolerance a její hranice

*„Kmenový charakter naší společnosti je něco, co tu s námi zůstane...nečekejme žádný nový pořádek věcí“<sup>167</sup>*

Na jakém morálním základě můžeme vlastně imigrantům zakazovat vstup na půdu EU? V kapitole EU a imigrační politika jsme se zmiňovali o možnosti kontraproduktivity současné restriktivní migrační politiky, jež v reakci na obavy občanů ze ztráty pracovních míst nepřímo podporuje šedou ilegální ekonomiku, aniž by si uvědomovala, že z dlouhodobé perspektivy by z otevřenějšího pracovního trhu neprofitovali jen imigranti a zaměstnavatelé, ale také místní pracovní síla jako taková. Tak zní ekonomická argumentace liberálů, kteří upozorňují na to, že volný trh za situace, kdy Evropa své zemědělství chrání přísnými kvótami fakticky neexistuje neboť ani zboží ani pracovní síla se svobodně nepohybují. Zanechme ale argumentů ekonomie a podívejme se na věc z morálního hlediska, ačkoli je pochybné, zda otázka morálka hrála historicky ve věci imigrace vůbec kdy nějakou roli.

Často se například hovoří o nizozemské tradici tolerance, jejímž důsledkem je – ačkoli nyní zpřísněná – vstřícná politika multikulturalismu vůči nově přichozím imigrantům. Není tato skutečnost ale mnohem spíše pozůstatkem osvědčeného pragmatismu starých obchodních center jako je Amsterdam či Rotterdam, která dlouho před proklamovaným začátkem globalizace ekonomicky těžila z čilého obchodu protestantské, katolické a židovské komunity?

Co způsobuje, že některé komunity spolu žijí v souladu zatímco jiné nikoli?<sup>168</sup> Co je hybatelem přizpůsobení a co naopak způsobuje rezistenci vůči majoritní kultuře? Na první otázku se obvykle odpovídá – kulturní vzdálenost. V té druhé hraje významnou roli

---

<sup>167</sup> Isaacs 1975, 216

<sup>168</sup> Co je to ono „specifické naladění“ o němž hovoří A.V. Dicey jako o podmínce zachování sociálního konsenzu?

charakter politiky vůči menšinám v rámci toho kterého státu, tzn. v neposlední řadě míra jeho tolerance, či typ liberalismu, jež vyznává.

Ovšem co se týče kulturní vzdálenosti, můžeme jí vůbec relevantně měřit? V čem jsou si Srbové a Chorvati kulturně vzdálenější než Češi a Švédové, že na druhém místě jmenovaný pár spolu neválčí už od třicetileté války?<sup>169</sup>

V souvislosti s imigrací se hovoří o otevřenosti dvojího typu. Za prvé se hovoří o otevřenosti země vůči nově příchozím, tedy o její imigrační politice a za druhé o toleranci k odlišné kultuře.

Otevřenost respektive uzavřenost prvního typu byla podrobena ostré kritice při sérii nehod souvisejících s ilegálním „pašováním“ imigrantů v nelidských podmínkách, tolerance druhého typu je tou, již se zaobíral britský precedens, který si vybojovali Sikhové a sice: nosit ve službě k uniformě turban či můžeme zmínit debatu kolem práva židovských mladíků nosit v jarmulku během služby v americké armádě. Názor na tato privilegia je kontroverzní a hovořit o trendu, jež by směřoval k toleranci či naopak k utužení podmínek je ošemetné.<sup>170</sup> Liberální přístup říká, tak, jak bylo naznačeno již v předchozí kapitole, že diferenciaci práv nikoho nic nestojí a ve výsledku podporuje integraci těch, jež se díky tomu, že jim byla udělena „výjimka“ cítí respektováni majoritou<sup>171</sup>. Jiní ovšem hovoří o fatální chybě a tikající bombě<sup>172</sup> plíživé dezintegrace, která jen čeká na svoji rozbušku. Např. uniforma jakožto symbol nestranného státu by podle nich měla zůstat za každých okolností nedotknutelným symbolem. Hůře než požadavky vyplývající z obecné kulturní odlišnosti bývají v EU zpravidla hodnoceny ty požadavky, jež mají těsnou souvislost s náboženstvím, jako byla Rushdieho aféra či debata kolem práva muslimských dívek chodit do školy se zahalenou tváří.

---

<sup>169</sup> Navíc bychom se mohli doměřit, že českému akademikovi bude kulturně bližší sociální antropolog ze Saudské Arábie než pražský prodavač suvenýrů na Starém Městě.

<sup>170</sup> Zatímco Sikhové a Židé si své právo na výjimku vybojovali, muslimské dívky nosit šátek ve francouzské škole nesmějí.

<sup>171</sup> Na rozdíl od Sikhů, jež požadovali analogickou výjimku také v Kanadě, aby měli možnost se začlenit, skupiny původního obyvatelstva žádali o vyjmutí ze státního policejního aparátu RCMP s tím, že si zřídí policii vlastní.

<sup>172</sup> The New Dutch Model?, The Economist 31.3. 2005

Nestačí totiž pouze říci, že EU se hlásí k liberalismu, třeba je také dodat, že tento liberalismus je více liberální rasově než nábožensky a důraz klade spíše na toleranci v rámci minorit s nimiž přijde do styku než na jejich autonomii v rámci širší společnosti (viz. předchozí kapitola práva imigrantů v majoritní společnosti).

Pokud je mottem nejvyšší možné tolerance evropské politiky vůči menšinám “žít a nechat žít” není toto “právo” distribuováno rovně a podobně jako v případě anglikánské církve a jejího privilegia v rámci Rushdieho aféry<sup>173</sup>, hraje zde roli argument historie. Imigranti, jenž přicházejí jako poslední, to mívají nejtěžší<sup>174</sup>.

Za zmínku stojí také rozdíly a nepochopení v rámci Evropy samotné. Zákon proti blasfémii, tzn. hanobení anglikánské církve, se například ve Francii setkal s nepochopením a ostrou kritikou za nespravedlný přístup k různým náboženstvím. Na tento zákon poukazovali v rámci Rushdieho aféry rozhořčeně britští muslimové, protože islám ani jinou další církev ve Velké Británii takový zákon proti hanobení nechrání. Mnoho Britů zase nemohlo pochopit odpor velké části Francouzů k nošení náboženských symbolů na veřejnosti, který byl příčinou počátku tzv. šátkové aféry v roce 1989. Ve Velké Británii takový zákaz nikdy neplatil a pro velké množství Britů je nepochopitelný.

Zastánci politiky tvrdého přístupu, jenž vychází z premisy, že legitimnost vládami EU prosazovaných liberálních principů je nenapadnutelná, neboť imigranti přicházejí dobrovolně a nikdo jim nebrání odejít, hovoří o výše zmíněných diferenciacních výjimkách, jako o cestě ke „ghetoizaci“ či „balkanizaci“ EU.

Whitaker, jenž se zabýval integračními strategiemi především v Kanadě, však namítá: *„...zkušenosti napovídají, že první a druhá generace imigrantů, která je hrdá na své tradice, patří také mezi nejvíce patriotické občany svých nových států.“*<sup>175</sup> Ale podobně jako argument, že diferenciacní politika<sup>176</sup> je spíše cestou k integraci než dezintegraci, je

---

<sup>173</sup> Ve Velké Británii existuje zákon proti hanobení anglikánské církve (anti-blasphemy law), ale analogický zákon, jež by chránil islám, buddhismus či židovskou víru není.

<sup>174</sup> Těžko si např. představit, že by se dnes jakékoli etnické či náboženské skupině podařilo prosadit to samé, co před několika stovkami let křesťanské sektě Amišů v USA: právo ukončit školní docházku svých dětí již před jejich šestnáctým rokem, tedy dříve než je to zákonně možné. Důvodem je snaha ochránit dospívající členy sekty před vlivem okolního světa, který by je mohl z komunity odlákat.

<sup>175</sup> Whitaker 1992, 255

<sup>176</sup> Diferenciacní politika systémově v mnohém připomíná pozitivní diskriminaci. Stejně jako v případě afirmativní akce implementovaná „privilegia“ chápe jako způsob nastolení faktické rovnosti a stejně jako ji ve výsledku jde o celospolečenskou integraci a rovné možnosti přístupu ke zdrojům.

těžké Whitetakerův názor přesvědčivě doložit. Proto riziko ghetoizace, balkanizace či „etnického revivalu“ nelze brát na lehkou váhu.

„Zakládat liberalismus na takové kontroverzní hodnotě jakou je autonomie by znamenalo, že se liberalismus nestane ničím jiným než jen další sektářskou doktrínou“<sup>177</sup>, tvrdí Rawls, jehož liberalismus nadřazuje toleranci autonomii, neboli práva menšin na vlastní pravidla nadřazuje axiomu autonomie jedinců v těchto menšinách, jejichž názory mohou být s tradicemi skupin, jejichž jsou členy, v rozporu. Rawls zkrátka tvrdí, že liberální společnosti nemají právo vnucovat své principy společenstvím, jež je nesdílejí. Ovšem v případě, že daná minorita je etnickou menšinou liberálního státu, nemá ani dle Rawlse šanci. Podříditi se zkrátka musí, jakkoli zde morální autorita „třetí objektivní“ strany chybí.

Hovořili jsme o nutnosti vždy upřesnit, jaký typ liberalismu máme na mysli. Rawlsův liberalismus založený na toleranci je odlišný od liberalismu Kymlicky<sup>178</sup> jež staví především na autonomii jedince. Obě dvě křídla přitom mají dnes v EU své zastánce. První především v akademické sféře, druhý mnohem významněji také mezi politickou elitou. Alternativní k oběma je pozice Kukathas, který jako jeden z mála otevřeně namítá, že snaha nějakou společnost liberalizovat, znamená, že jí v podstatě nebereme vážně. Kymlicka se sice jednoznačně staví proti silovým zásahům do komunit s neliberálními tradicemi, ovšem bez výhrad prosazuje propagaci liberalismu prostřednictvím osvěty, vzdělávání apod. Takový přístup implikuje nevyslovený předpoklad, že širší společnost je tou, jež může být charakterizována jako politicky liberální, což je výrok, jehož pravdivost je sice diskutabilní, v kontextu tradičních imigrantských minorit se silným vlivem náboženství je ale podle mého na místě. Na rozdíl od nich bývá totiž členství v komunitách majoritní společnosti dobrovolné, ačkoli „negativní aspekty uzurpátorské tradice“ menšin bývají často nadsazovány.<sup>179</sup>

Jakkoli bych nechtěla zpochybňovat liberální tradici, jež klade na první místo možnost volby a právo jedince vystoupit z komunity, jež svými zákony jedinci nevyhovuje, identita je přece jen něčím více (či méně) než věcí osobní preference. Liberálové mají

---

<sup>177</sup> Rawls 1987, 1-25

<sup>178</sup> Kymlicka 1995, 154

<sup>179</sup> Můžeme totiž stejně tak dobře říci, že dítě, jež vyrůstá v tradici urbánní střední třídy má omezenou možnost přijmout romskou tradici, ačkoli obvykle se takto hovoří naopak – tzn. rodiče romských dětí jsou nuceny posílat své děti do “bílých škol”, aby své potomky neochudili o možnost “racionální volby”.

tendenci nahlížet kulturní komunity jako soukromé asociace či volené většiny<sup>180</sup>, zatímco zvnitřku je tak komunita vnímána málokdy aniž by to obvykle její členové vnímali jako nevýhodu. „*Jakmile se možnost beztravného odchodu stává lehce realizovatelnou a skutečnost zůstat uváženým rozhodnutím, etická rovnováha mezi jedincem a skupinou se nenávratně posunuje ve prospěch jedince. Loyalita ke skupině a ponor v jejích aktivitách dnes již nemůže být vzkrášen.*“<sup>181</sup> Argumentace Mulgana, již můžeme nazvat v jistém smyslu totalitářskou, nás upozorňuje nejen na fakt, že kulturní tolerance může být zástěrkou pro bezpráví, k němuž ve jménu zachování integrity ve skupině dochází, ale také na skutečnost, že pokud je jedinec členem utiskující společnosti a přitom se z ní může vyvázat, je to tak trochu na něm, aby se rozhodl - břemeno rozhodnutí z něj nikdo nesejme. „*Po nikom (přece) nelze žádat, aby žil určitým stylem života*“<sup>182</sup> Sloganem, jež by si málokdo troufal zpochybnit, uzavírá Kukathas svou pasáž o komunitách, jež neuznávají individuum jako svobodného aktéra a o jedincích, pro něž je podstatné především stabilní prostředí v němž mají možnost rozvinout svůj potenciál k cílům, jež chápou jako „své vlastní“, aniž by si je třeba kdy vědomě artikulovali. S hájením společnosti nikoli reflexe, ale spíše jakési polovědomé identifikace, může málokterý standardní liberál souhlasit, jakkoli otevřeně převychovávat by si ve jménu relativnosti společenských modelů dost možná netroufal. Kde se dostává přistěhovaleckým minoritám málo a kde přespříliš protekce navíc není snadné určit.

Kymlickův návrh na práva menšin, jímž jsme se zabývali v minulé kapitole Práva imigrantů v majoritní společnosti se ovšem v teoretické rovině dopouští obojího. Kymlickův argument, že členům minorit náleží diferenciatní práva, tedy privilegia, jež majorita nemá a která uznáním minoritní kultury by měla napomoci její integraci, totiž nepočítá s tím, že nerovnosti trpí také členové minorit vůči sobě. Že menšina se obvykle dělí na vlastní většinu a elitu, jež mívají často odlišné zájmy.<sup>183</sup> Tam, kde se dělící linie mezi skupinami sčítají místo aby se neutralizovaly, dochází k „násobení okrajů“<sup>184</sup> (multiplication of margin). Greenblatt a Gunn hovoří v tomto kontextu především o

<sup>180</sup> Bylo by ale nedorozuměním, vyvozovat z toho to, že by liberální teorie chápala svět jako složený z izolovaných jedinců. Toho, že individua neexistují ve vzduchoprázdnu si je vědoma. (Kukathas, 111)

<sup>181</sup> Mulgan 1989, 64

<sup>182</sup> Kukathas 1992, 126

<sup>183</sup> Svou menšinovou příslušnost mohou elity různým způsobem zneužívat a manipulovat směrem, jež je většinou cizí. Nežádkakdy tak ponejvíce reprezentují pouze samy sebe.

<sup>184</sup> Greenblatt, Gunn 1992, 143

jazykovém tříštění (příkladem může být snaha etablovat jazyk černošských ghett ve Spojených státech jako rovnoprávnou variantu spisovné angličtiny, v níž budou vyučovány děti v místních školách).

#### 4.4. Multikulturalismus a co nám vlastně říká

Turner chápe projekt multikulturalismus především jako jednu z variant fundamentalismu, jako levicový doplněk pravicového fundamentalismu kulturního, jež někteří nazývají rasismem bez rasy. Takový multikulturalismus je dle něj kyjem v ruce minorit, jež se domáhají podílu na moci, či v extrémních případech nezávislé existence.<sup>185</sup> „*Výhled je takový, že jakmile určitá komunita z Třetího světa dosáhne kritického početního stavu, začne se dožadovat práv na vlastní kulturně – náboženskou identitu a své domnělé utlačovatele (starousedlíky) nakonec vezme útokem.*“<sup>186</sup>

Taková interpretace projektu multikulturalismu by znamenala, že politika uznání a integrace se navzájem vylučují. Politika toho uznání, jež reaguje na budování odlišnosti minority a její vymezování se vůči většině jako podstatnou součást skupinové identity. Otherness začíná tam, kde končí „to společné“.

Jakkoli mnozí požadují, aby se přestalo přemýšlet v kategoriích menšina/většina, protože: „*Politická společnost – stát, který je multikulturní, se skládá z různých společenství a nepatří žádnému z nich*“<sup>187</sup>, neodpovídá zatím takový způsob přemýšlení tomu, jak společnost vnímáme. Na existenci čehosi jako je majoritní společnost, se totiž shodne většina.

Pokud si přečteme třicet let starou definici multikulturního člověka od Petera Adlera, je zřejmé, že ve vnímání toho, co je multikulturní, došlo stejně jako u pojmu kosmopolitismus, k výraznému posunu. „*Multikulturní člověk*“, píše Adler „*neudrží žádné jasné hranice mezi sebou a rozmanitými osobními a kulturními kontexty, ve kterých se nachází. Užívá rozmanité referenční body a úspěšně se vyhýbá trvalosti. Je osobou, jež neustále vstupuje a vystupuje z daného kulturního kontextu, je tvárný, přizpůsobivý a*

---

<sup>185</sup> Turner in: Stolce 1995, 17

<sup>186</sup> Sartori 2005, 71

<sup>187</sup> Raz 1995, 307-327

*nepřetržitě se vyvíjí.*<sup>188</sup> Adlerův multikulturní občan tak nápadně připomíná Baumanův koncept tuláka, jež se záměrně nikde neusazuje, je stále v pohybu a vyhýbá se závazkům.<sup>189</sup> Adler i Baumann při svých analýzách společnosti vycházejí z ego psychologie, zatímco to, co znamená projekt multikulturalismu nyní, je bližší foucaultovské otázce po moci a vědění.

Na začátku sedmdesátých let, multikulturní, tak jak píše i Adler, implikovalo vzájemné ustupování si, vzájemnou závislost, vyzývalo smíšené kulturní komunity. Nyní implikuje projekt multikulturalismu mnohem spíše partikularitu odlišných zájmu, vyloučení, separaci, podporu autonomie. Kritici hovoří o kultu etnicity a politicky výhodném nadsazování odlišností, o vyvolávání intolerance.

Podstatné je rozlišovat mezi multikulturalismem – projektem nebo ideologií a multikulturalismem – způsobem popisu stávající reality. Multikulturalismus je stav západní společnosti, říkají někteří. Není to ideologická volba, ale situace v níž se nacházíme. Označit společnost za multikulturní tak nemá o moc větší vypovídací hodnotu, než když ji označíme za „demokratickou“.

Nadále budeme termínu multikulturalismus, pokud nebude uvedeno jinak, užívat ve smyslu jisté ideologie, konceptu, jenž odráží určitý světonázor. Jinak je to s globalizací, jež je jako diskutabilní koncept chápána málokdy. Jednoznačně převažuje takové pojetí pojmu globalizace, jež s ní pracuje jako s reálným procesem. Co se týče multikulturalismu, je naše nejistota mnohem větší. Chápejme to tedy tak, že současná EU je v každém případě multikulturní, tzn. reálně obývaná nositely různých kultur, ale zda je také multikulturalistická, tedy nakloněná kulturní pluralitě a v jaké formě, ponechejme zatím v závorkách.

Stejně tak, jako je vždy nezbytné upřesnit, „o jaké globalizaci hovoříme“<sup>190</sup>, platí to samé i o multikulturalismu, který je něčím radikálně jiným v případě Evropy a Spojených států, aniž by tato distinkce byla vždy dostatečně zdůrazňována. Odlišnost tohoto pojmu spočívá jednak v odlišnosti jeho chápání a jednak v rozdílné historické zkušenosti. Multikulturalismem v USA je míněna emancipace nejrůznějších skupin od etnických a

---

<sup>188</sup> Alexander 2001, 237

<sup>189</sup> Baumann, in: Hall a du Gay 1996, 28

<sup>190</sup> Důsledky globalizace jsou nečekaně protichůdné a globalizace může stát za tak protichůdnými jevy jako je spojování či naopak drobení a utužování kooperace či naopak vzrůstající antagonismus.

náboženských menšin až ke gayům, feministkám a transsexuálům. Úhelným kamenem identity, o jejíž ochranu multikulturalismu jde, může být cokoli.

Evropě takto široké chápání multikulturalismu blízké není. Apriori implikuje menšinu náboženskou nebo etnickou a v tomto smyslu budeme multikulturalismus chápat i my. Historická odlišnost multikulturní zkušenosti Evropy a USA spočívá v tom, že v Evropě existuje mnohem výraznější hranice mezi starousedlíky a nově příchozími. Americká strategie „tavícího kotle“<sup>191</sup> zde nikdy nepřipadala v úvahu, protože zde nevznikala společnost „na zelené louce“, ale imigrace měla téměř vždy charakter příchodu do již ustavené společnosti starousedlíků, kteří se s nikým „tavit“ nehodlali.

Proto se také evropský multikulturalismus často hodnotí jako méně úspěšný. Říká se, že evropská společnost by se měla od americké učit. Méně již se zdůrazňuje, jak je to těžké, neboť evropská a americká společnost se zásadním způsobem liší.<sup>192</sup>

Pokud chceme ve jménu zjednodušení již tak značně zamženého konceptu jako je multikulturalismus, udělat ve věci jasněji, nejuvýstižnější otázka, kterou bychom si mohli položit, pravděpodobně zní: Nakolik bychom měli chápat občany jako nositele jediné lidské přirozenosti?

To znamená: Jaký typ přízpůsobení má stát požadovat po příslušných menšinách? Tato otázka, již explicitně diskutujeme v kapitole Práva imigrantů v majoritní společnosti má dva pododdíly související s koncepcí státu a národa. Ty jsme tematizovali na příkladu Francie jako státu etnického a Německa jako modelu státu občanského. Nárok na asimilaci tak může nabývat dvou podob. Asimilaci do politické kultury, neboli „*přijetí určitého způsobu veřejného užívání rozumu*“<sup>193</sup> nebo asimilaci do kultury etnické, což znamená dříve či později faktický zánik etnické identity.

---

<sup>191</sup> Tavící kotel neboli „melting pot“, jež byl po dlouhou dobu nezpochybňovaným popisem americké verze integrace je dnes ovšem stěží více než vžitým pojmem bez původní důvěryhodnosti. Melting pot byl původně chápán jako asimilační strategie jež ovšem neznamená rozpuštění kultury minority v majoritě, ale takovou strategií při níž dochází k vzájemnému ovlivňování se a obohacování se prvky různorodých kultur z jejichž pluralitního kontaktu by měla vzniknout nová americká identita jejich členů. K něčemu takovému ale v pravém smyslu nikdy nedošlo neboť mezi příchozími vždy existovala kulturní hierarchie a zatímco od mnohých se čekalo, že svou identitu v Americe „roztaví“ např. od anglosasů a jiných představitelů bývalých dobytých Nového světa se to nežádalo.

<sup>192</sup> Přes rozdílnost evropské a americké společnosti patří nepochybně mezi jednu z nejuvýstižnějších inspirací, jež Evropa od USA přebrala (ať již ji hodnotíme jakkoli) politika afirmativní akce/pozitivní diskriminace.

<sup>193</sup> Barša 1999, 252-253



Pokud bychom multikulturalismus definovali pouze jako (nízkou) míru nároku na přizpůsobení, bylo by na místě hovořit spíše o pluralismu, který hovoří oproti multikulturalismu o „pouhé“ toleranci. Projekt multikulturalismus jde ale dále. Nehovoří o pouhém respektu, ale o veřejném uznání odlišností a jejich systematické podpoře. Pokud ovšem toto uznání odlišností nemá vyústit v drobení společnosti, je nutné, aby většina s menšinou uzavřeli určitou „smlouvu“, založenou na oboustranném uznání vzájemných práv a povinností. Tato „smlouva“ jež stojí za koncepcí „minoritních práv“ je ovšem bezzubá, pokud jedna ze stran nároky té druhé neuznává. Případy neuznávání práv minorit většinovou společností jsou každodenní zkušeností sahající hluboko do historie. Historickým precedensem EU a jejího potýkání se s kulturně odlišnými imigranty z Třetího světa je ovšem situace, kdy se do rohu, alespoň teoreticky, dostává majorita. Té jakoby nyní chyběl morální argument, kterým by mohla po minoritách požadovat přizpůsobení. Reflexe, jež na západní akademické půdě znamená sebekritiku tj. kritiku „dominantního evropského diskurzu“ totiž snadno dojde k závěru, že požadavek přizpůsobení implikuje hierarchizaci kultur, jež je nepřípustná, protože která kultura „je lepší“ přece nejsme schopni říci. Argument sebezáchovy a kontinuity evropské kultury příliš nezmůže v situaci, kdy nedokážeme přesně definovat, čeho si vlastně ceníme a ve jménu čeho (pokud ne pouze toho, že je nás v Evropě početně více) jsme ochotni požadovat asimilaci „těch druhých“.

Z toho, co na toto téma již bylo napsáno, patří mezi nejzajímavější Taylorova esej Politika uznání, jež také svým hraničním žánrem filosofického textu orientovaného k praxi souzní s kulturologickým charakterem této práce.

Základem Taylorovy filosofie uznání je teze, že všechny lidské kultury jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem a s takovou nepředpojatou úctou k nim bychom také měli před ně předstupovat. Zároveň se ale nemáme důvod domnívat, že různé umělecké formy v určité kultuře jsou stejně hodnotné či jsou vůbec hodnotné<sup>194</sup>. Požadavek přistupovat k nějaké kultuře bez předsudků je tedy podle Taylora správný, ne už ale požadavek toho, abychom v ní nezbytně našli hodnotu.

Požadavek multikulturalismu staví na již zavedených principech politiky rovné úcty a je jejich jakousi univerzalizací, což se zdá poměrně logické. Zdá se, že, podobně jako

---

<sup>194</sup> Taylor 2004, 86

občanské a volební právo, jen dovádí do důsledků své principy. Co jej ovšem činí radikálně odlišným od požadavků rovného občanského a volebního práva je fakt, že vyžaduje přístup, jenž, jemně řečeno, není „slepý“ k rozdílům.

Předpoklad rovné hodnoty všech kultur ovšem stejně logicky může ústít jinam – k určitému přístupu, jenž ale nezaručuje výsledek, což je, alespoň teoreticky, jakási střední cesta mezi homogenizujícím požadavkem uznání rovné hodnoty a uzavřením se do etnocentrických standardů.

Při tom všem bychom ovšem neměli zapomínat na to, že oprávnění nějaké osoby na rovné uznání se zakládá na její univerzální lidské identitě, nikoli primárně na identitě etnické, kterou bychom na tuto výsadní „primární“ pozici neměli vynášet.

Pokud bychom chtěli kladně odpovědět na otázku, zda liberální demokracie může požadovat naprostou kulturní neutralitu, znamenalo by to, že kladně odpovídáme také na prastarou otázku po tom, zda jsme schopni transcendovat kontext našeho vlastního jazyka a kultury či veškerá naše měřítká racionality zůstávají v zajetí určitých obrazů světa a tradic<sup>195</sup>. Ovšem liberalismus je nejen výrazem zcela určité morální víry a způsobu života, ale ani by snad kulturní neutralitu požadovat neměl. Odmítá sice ideu absolutní morálky, ale idea dobra z něj vyloučena není, zato libovolný relativismus, ten ano. Věří totiž, že v každé partikulární situaci lze najít dobré důvody pro objektivní hodnotové soudy, na něž nerezignuje. Demokratický způsob života tak sice znamená úctu vůči všem kulturám, od všech kultur však zároveň vyžaduje, aby se vzdaly těch hodnot, které jsou neslučitelné s ideály svobody a rovnosti (pokud tato kultura s neslučitelnými ideály bojuje o svou vlastní ochranu, může být takovému dialogu pochopitelně špatně přístupná).

Habermas společně s Taylorem a Walzerem hovoří o liberalismu dvojího typu. Ten první typ se zasazuje o individuální práva a přísně neutrální stát bez jakýchkoli kolektivních cílů, ten druhý tyto kolektivní cíle (přežití a rozkvět určité kultury) za podmínky, že jsou chráněna základní práva všech občanů, nevylučuje respektive prosazuje.

Důležité je také nezapomenout, že o jakkoli neutrální stát jde, každý národní stát svým způsobem usiluje o reprodukci mužů a žen majoritní národnosti a jak by také mohl

---

<sup>195</sup> tamtéž, 134

podněcovat své občany ke studiu kultury druhých, pokud by jejich vlastní budoucnost nebyla zajištěna? Právo na sebeurčení by v tomto případě zahrnovalo také právo na sebezpečetění identity národa – v tomto případě však proti imigrantům, kteří tuto kulturní formu chtějí přetvořit.

Nejen identita imigrantů, ale ani identita usedlíků není rezistentní vůči změnám a v jistém smyslu jakoby k nim byla dokonce náchylnější, pokud za tyto „změny“ považujeme reflexi vlastního stanoviska, které menšiny často nejsou či nemohou být schopny, protože v jejich zájmu není chápat, ale vydobýt si postavení. Toto „chápaní“ neboli přijetí veřejného užívání rozumu je totiž prvním krokem k asimilaci, které neporozumění paradoxně brání. K převzetí kultury, které je rozuměno, dochází snadno, protože ostrá hranice mezi porozuměním, souhlasem a ztotožněním jakoby neexistovala.

## **5. AKADEMICKÝ PROJEKT**

### **5.1. Ti Druzí Evropané a postkoloniální teorie**

Cesta, jež se nejvíce nabízí, pokud usilujeme o to, aby se identity zbavily své kompetitivnosti je cestou depolitizace. Hovoří se o tzv. „civicness“ neboli občanskosti, jež může být chápána jako míra rovnosti, která ve společnosti panuje nezávisle na příslušnosti k rase, třídě, etniku nebo náboženství. Čím výraznější je občanská rovnost, tím více „občanská“ je celá komunita. Pouta krve, náboženství atp. jsou tak vykázána do soukromé sféry a to do té míry, do jaké mohou občanskou identitu modifikovat nebo jí dokonce konkurovat. Tato pouta sice nemizí, ale přestávají být (alespoň teoreticky) relevantním motivem diskriminace či sociální izolace. Stejně jako je ovšem nutné si uvědomit, že kosmopolity mohou být teoreticky všichni, prakticky ale většině chybí potřebné zdroje a kapitál toho „správného pasu“, stejně tak platí to, že pouta krve a náboženství přestávají být relevantní rovněž často jen v akademické rovině. Kýžené příčinné souvislosti jsou s těmi stávajícími nezřídka kdy na štíru, ať už se jedná o přetrvávání vazeb, jež oficiálně neexistují či nemají váhu, zatímco ve skutečnosti jsou

stále pro životy lidí určující nebo o přetrvávání neformálních vzorců podporujících diskriminaci a nerovnost, ačkoli ji závazná formální pravidla neumožňují.

V rámci problematiky evropské identity je příkladem posledně zmíněného například takzvaný deficit implementace, jež znamená, že formální práva negarantují nutně plnou sociální integraci<sup>196</sup>. Pravidla proti diskriminaci jednoduše asociují rovné prostředí, ovšem vztah mezi oficiálními pravidly a faktickou rovností není zdaleka přímočarý. Schuck například tvrdí, že to, co je pro ekonomickou a sociální pozici imigrantů v EU zásadní, je jejich místo v rámci trhu práce, bydlení a vzdělání, tedy věci, jež jsou sice nezávislé na formálním občanství, ale bez něj se přesto prostřednictvím neformálních vzorců diskriminace stávají pro imigranty těžko dostupnými.

*„Vždy je možné spojit značné množství lidí na základě lásky, tak dlouho dokud jsou okolo jiní lidé sloužící jako katalyzátory agrese“*,<sup>197</sup> tvrdil již Sigmund Freud a postkoloniální teorie tento Freudův názor nejen přejala, ale rozpracovala do systému v němž je centrálním konceptem pojem „otherness“.

„Otherness“ neboli jinakost, je postkoloniální teorií chápána jako projekce či představa „těch druhých“ „těch odlišných“ prostřednictvím níž se daná – míněná je západní – kultura utvrzuje ve své výjimečnosti a pomocí orientalismu, jenž je instrumentálním systémem idejí, se snaží skrze kulturní produkci Orientu o prosazování své vlastní hegemonie.<sup>198</sup>

Žijeme v éře, jež je v humanitních vědách do velké míry ovládána diskurzem postkolonialismu a kritické teorie, které společenskou realitu kolem sebe interpretují skrze prizma „otherness“ jako „toho jiného“, jež je hodné pozornosti a ochrany, neboť přirozená hegemonie moci má tendenci se k čemukoli odlišnému chovat macešsky. Kritická teorie je převládajícím diskurzem západních univerzit a její vliv v akademickém prostředí je nesmírný. Hlas zastánců „těch, jež mluví z okraje“ se stačil stát dominantním diskurzem amerických univerzit (*„Analýza koloniálního diskurzu dosáhla stádia, kdy jí hrozí riziko stagnace a reifikace stejně jako u koloniálního diskurzu, jež studuje“*<sup>199</sup>) a

---

<sup>196</sup> Morfía 1997, 206

<sup>197</sup> Freud 1961, 114

<sup>198</sup> Poole 2002, 29

<sup>199</sup> Young 1995, 164

jeho dopad je srovnatelný s vlivem marxismu o čtyřicet let dříve; z marxismu také, svým důrazem na třídy a boj mezi nimi, vychází a k němu se často odvolává.

Anti-orientalisté argumentují tím, že jsou-li dejme tomu Islám a ti Druzí, v tomto případě muslimové, konstituováni orientalismem, co nám zbyde, pokud bychom orientalismus neměli? Neboli jak říká Farooq: „...*přestože Said tvrdil, že „dekonstruuje“ orientalismus, jehož texty, jak věřil, překypovaly opovržením proti všemu orientálnímu, nikde nepředstavil žádný nový způsob přemýšlení o arabském světě; nikde Said neukázal alternativu, nějakou lepší teorii a rámec, který by neobsahoval zmiňované defekty orientalistických teorií.*“<sup>200</sup>

Pozornost si také zaslouží pochybnost, zdali vše, co je vytvořeno v rámci dominantního diskurzu je automaticky neplatné.<sup>201</sup> Tato pochybnost nahrává oběma stranám – jak zastáncům kritické teorie tak anti-orientalismům, neboť dominantním diskurzem je pro obě strany to, co vyznávají oponenti. Partikulární pravdu tak mohou mít všichni zúčastnění a z této premisy v našem textu také vycházíme.

V něm pracujeme s diskurzem postkolonialismu a kritické teorie jednak jako s jedním z explanačních rámců problémů integrace imigrantů v EU - vycházíme totiž z toho, že část problémů, jimž imigranti v evropském prostředí čelí, může skutečně vyplývat z pouhého faktu, že se odlišují a že jsou také takto vnímáni, což je mimo jiné důsledkem práce i těch institucí zřízených pro to, aby jim pomáhaly. Diskurz postkolonialismu se však snažíme nahlížet také kriticky, jako produkt dobového smýšlení, jako mainstreamový diskurz západní společenskovedné akademické obce.<sup>202</sup>

(Zajímavé, zvláště pro nás z bývalého východního bloku, je otevřené odvolávání se představitelů postkoloniální teorie na socialismus, jehož charisma pro západní intelektuály jakoby historická zkušenost sovětského bloku ne zcela poznamenala.<sup>203</sup>)

---

<sup>200</sup> <http://www.windsofchange.net/archives/002274.php>, 12.1. 2007

<sup>201</sup> Sardar 2005, 30

<sup>202</sup> Neboť jak říká Robert Young, již Said předvídal to, co se stalo nyní a sice, že analýza koloniálního diskurzu jako metoda a praxe se dostala do stádia, kdy je v nebezpečí podobné glorifikace svého přístupu a s tím související stagnace jako svého času koloniální diskurz, kterým se sama zabývá. (Bart Moore-Gilbert 1997, 185)

<sup>203</sup> „Zavázat se k čemu? V tomto stádiu diskuse bych nechtěl konkrétně vymezovat cíl politického boje – Třetí svět, pracující třída či feministický boj. Ačkoli je taková konkretizace velmi důležitá a musí zásadním způsobem udávat tón politické debaty, není jedinou možností volby pro ty kritiky nebo intelektuály, jenž jsou „oddáni progresivní politické změně směřující k socialistické společnosti“. (Bhabha 1994, 54)

Důraz na politiku uznání, jež je pro postkoloniální teorie typická, se konceptuálně prosazuje především v otázkách kulturní a politické emancipace skupin a národů, jež jsou rozpoznány jako utiskované a v identifikaci struktur, jež tento útisk umožňují. Ve své nejobecnější rovině je postkoloniální teorie především kritikou evropského humanismu<sup>204</sup>, který obviňuje z etnocentrismu. Etnocentrismus se v tomto podání významně opírá právě o jinakost, jež pomáhá konstituovat vlastní kulturní identitu jako nadřazenou té, jež je „jiná“, té, vůči níž se jedinec/kultura takto negativně vymezuje. S postkoloniální teorií ideově souvisejí takové praktiky jako je politická korektnost, pozitivní diskriminace, projekt multikulturalismu a další pro-minoritní a pro-emancipační projekty, jež jsou součástí mainstreamového diskurzu, ač se představitelé postkoloniální teorie stále ještě nepřestali stavět do pozice „hlasu z okraje“.

Postavením kritické teorie v akademickém prostředí výrazněji neotřásly ani důsledky události jedenáctého září, které v politické sféře znamenaly ochladnutí vztahů se zeměmi Afriky a Blízkého východu, jež jsou těmi, na jejichž neoprávněnou „démonizaci“ tradičně upozorňovali představitelé kritické teorie: „*Jinými slovy, „problémem“ nejsme „my“, ale „oni“. „My“ znamená míru toho, co to znamená dobrý život, který „oni“ hrozí podkopat a to proto, že jsou cizinci a kulturně se „odlišují“.*“<sup>205</sup>

Výše uvedená – ironicky míněná - pasáž z článku Vereny Stolckeové, přes přetrvávající vliv postkolonialismu ve společenských vědách jakoby ale v současnosti přece jen něco ztrácela ze svého kousavého ostří.

Pro zpochybnění teze Stolckeové a dalších představitelů kritické teorie, že imigranti ze Třetího světa nám slouží pouze za obětní beránky pro naše vlastní socioekonomické problémy, jako bychom měli nyní více argumentů než před deseti lety. Události 11.9. přinesly do společenských věd a politiky leccos. Především méně liberální rétoriku a menší ochotu vyjít minoritám vstříc. Hovoří se kriticky o chybách, jež byly spáchány - převládnutí etiky zásad nad etikou následků, tj. nezodpovědným pouštěním imigrantů do Evropy; o politice uznání, jež převládla nad politikou integrace s níž se navzájem vylučuje. Politická korektnost pomalu přestává být nezbytností, bývá zleva i zprava napadána, v kapitole Past korektnosti se tématu budeme věnovat podrobněji.

---

<sup>204</sup> Moore-Gilbert 1997, 172

<sup>205</sup> Stolce 1995, 3

Přestože kritická teorie je stále mainstreamovým diskurzem akademické půdy západních zemí, „hlasem z okraje“ na něž se navzdory své zavedenosti pasuje, by se opět, díky změnám v myšlení a rétorice spjatým s jedenáctým zářím mohla teoreticky postupem času stát. Výtky vůči ní také nekončí poukazy na esecinciální roli, jež v teorii hraje marxismus ani skutečností, že tradiční nedůvěra Západu v Orient se ukázala jako oprávněná (?), ale ve své kritice útočí také na kulturní relativismus a z něj plynoucí politiku identity.

Kulturní relativismus, na němž postkoloniální teorie staví, je dvousečnou zbraní. Na jednu stranu napomáhá tzv. politice uznání (politics of recognition), jež podporuje vlastní identitu těch, kteří jsou příslušníky kulturní menšiny, na druhé straně ve své vyhocené formě, kterou můžeme nazvat sakralizací jinakosti, doslova znemožňuje komunikaci napříč skupinami, z nichž činí navzájem si nepochopitelné a nepřístupné planety. Z podobného axiomu – faktické nepřeveditelnosti na společný jmenovatel – vychází také projekt multikulturalismu<sup>206</sup>, v němž za jistých okolností můžeme rozpoznat „princip „diferencovaného občanství“, které se zakládá na odmítnutí státu považovaného za nespravedlivý, neboť „nevidí“ etnicko-kulturní rozdíly a tím pádem je utiskuje.“<sup>207</sup> (Diferencovaným právům jsme se podstatněji věnovali v kapitole Práva imigrantů v majoritní společnosti).

Jsou zde ještě dva další aspekty, jež pro nás činí postkoloniální teorii zajímavou a to nikoli vzhledem k imigrantům ze Třetího světa, ale v souvislosti s projektem Evropské unie.

Ve své dnes již klasické knize *Nationalism, its Meaning and History* rozlišuje Hans Kohn mezi racionalistickou a organicko/mystickou koncepcí národa. Zatímco první koncepci, jež chápe národ jako komunitu lidí žijících organizovaně na stejném území, je přisouzeno existovat na „západ od Rýna“ – říká se jí západní, východní koncepce je charakteristická národem jako osudem, nikoli volbou. Kohn zde mluví o tomtéž, co jsme zmiňovali v úvodu kapitoly *Integrace imigrantů a modely státnosti*, tzn. o občanském a etnickém modelu národa, jež ale pojí s adjektivy „východní“ a „západní“. Zatímco západ spojuje

---

<sup>206</sup> Pokoušíme se rozlišovat mezi „multikulturalismem“ jako označením určitého stavu, jež ve společnosti panuje a „projektem multikulturalismu“ jímž míníme konkrétní cílenou snahu o jistou podobu společnosti.

<sup>207</sup> Sartori 2005, 61

s liberálně – demokratickými institucemi, jež do sebe mohou teoreticky snadno pojmout různé kulturní odlišnosti, spjatost východní koncepce národa s etnikem tomuto brání. Tato „ideální dichotomie“, jež se snaží vysvětlit rozdílnou ochotu států inkorporovat cizí elementy ve své podstatě reprodukuje stereotyp o západní kulturní nadřazenosti – v tomto případě dokonce v rámci Evropy.

Druhý moment zasazení postkolonialismu do širšího rámce debaty o Evropě, který bychom rádi zmínili je skutečnost, že „othering“ neboli „vytváření jinakosti“, jež je terčem kritiky postkoloniálního diskurzu je možné chápat nejen jako othering místa (spacial othering), jež je tak charakteristický pro demonizaci imigrantů ze Třetího světa, jakožto lokality, kterou kritická teorie chápe jako neprávem stigmatizovanou, ale povšimnout si můžeme také otheringu času (temporal othering).

Je to právě tento othering s nímž cíleně, jakkoli tento koncept takto nebývá nazýván, pracuje Evropská unie v rámci své sebekonstituční strategie. Nejen, že mezi nevyřčené axiomy patří, že my Evropané jsme jiní než občané Třetího světa, ale stejně tak, že naše doba – éra budování EU – je kvalitativně odlišná od těch předcházejících. Integrace EU tak není poznamenána pouze vymezením prostorovým, ale také časovým. EU aspiruje na to, být ve všech ohledech exkluzivním podnikem a nikoli jen „pouhým“ svazkem z rozumu. Na to, abychom tuto aspiraci dostatečně fundovaně posoudili, nám slouží mimo jiné také tato práce, ačkoli intenzivně pocítujeme nedostatek příslušného časového (i prostorový) odstupu.

## 5.2. Evropská levice a past korektnosti

Teprve po přečtení několika set stran odborných článků na téma evropská integrace a imigrace jsem natrefila na odstavec, který se zmiňuje o tom, že imigrace do EU může být mimo jiné pro nově příchozí v něčem také osobně přínosná: „*Kontakt s hodnotami, pravidly a dědictvím tohoto našeho starého a despotického (oppressive) světa je pro mnoho lidí z neprivilegovaných společností osvobozením a možností se novým způsobem rozvinout.*“<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Clemente in: Stolcke 1995, 14



Způsob, kterým se o problému integrace imigrantů v EU většinou vypovídá, se soustředí obvykle na aspekt rasismu, kulturního střetávání, diskriminace a ekonomických dopadů levné pracovní síly, ovšem moment ideového obohacení, otevření nového (nikoli nezbytně superiorního) horizontu jímž pro imigranty setkání s Evropou může být, bývá omezováno na aspekt nevítaného materiálního obohacení skrze evropský sociální systém. Boeri, Hanson a Mc Cormick se sice ve své „Immigration Policy and the Welfare System“ zmiňují o oboustranném přínosu, jenž mohou znamenat časově omezené pracovní pobyty občanů Třetího světa jak pro EU, tak z hlediska zvýšení kvalifikace a kontaktu s rozvinutější ekonomikou pro samotné sezónní pracovníky a jejich země původu, celkově vzato ale v Evropě drtivě převažuje sebekritika (Nielsen, Lash a Feathersome, Alexander) nebo xenofobní zastrašování (Sartori). Jedno zdá se souvisí s druhým, neboť jedno na druhé reaguje. Xenofobní zastrašování je reakcí na stereotyp sypání si popela na hlavu, jež mají evropští akademici tak často ve zvyku. Tak jako Nielsen, když hovoří o islámském fundamentalismu v Evropě: „*Co se děje nyní v Evropě je naplněním určitého aspektu imperialismu, konkrétně porobení příslušníků bývalých kolonií v ekonomických podmínkách a kulturních vzorcích majitelů evropských národních kultur a šířeji Západu.*“<sup>209</sup> Nejen, že věta zní jako nonsens, ale vypovídá mnohé o evropské obsesi brát vinu za každou cenu na sebe.<sup>210</sup>

Levicové hnutí politické korektnosti je vlastně určitou formou vypjaté politiky identity. Fakt, že stát často vydává za univerzální kulturu tu majoritní (viz. francouzská asimilační politika v kapitole Způsoby integrace a modely státnosti) ústí v zavržení nejen tohoto falešného universalismu, ale k úplnému zavření dveří. Skupina se tak uzavírá do své “kmenové” příslušnosti, čímž se etnické či náboženské hranice stávají automaticky rozhodujícím momentem jak ostatních kulturně - členských příslušností, tak také politických preferencí.<sup>211</sup>

Rétorika politické korektnosti obvykle předchází praxi afirmativní akce, jenž se snaží prostřednictvím nerovného přístupu kvót atd. o úspěšnou sociálně-ekonomickou integraci

---

<sup>209</sup> Nielsen 2001, 156

<sup>210</sup> Jednou z překvapivých výjimek, jež neztracuje Západ úplně vždy je Edward W. Said, jež významně oceňuje ty z intelektuálů ze Třetího světa, jež pobývali delší dobu na Západě. Tuto cestu ze Třetího světa do Prvního oceňuje jako obohacující a přiléhavě ji nazývá „the voyage in“. (Said in: Bart Moore-Gilbert 1997, 65)

<sup>211</sup> Barša 1999, 211

(v principu pozitivní diskriminace je zabudován předpoklad, že všechna zvýhodnění znevýhodněných jsou pouze dočasná a budou trvat pouze tak dlouho, dokud nebude dosaženo rovnovážného vztahu).

Ovšem pozitivní diskriminace není bez kontroverzí. Mnozí její odpůrci například tvrdí, že zohledňováním kolektivní příslušnosti jednotlivců ve skutečnosti etnicko-kulturní hranice stvrzuje, místo aby je překonávala. Pozitivní diskriminace na trhu práce může také vést místo k integraci k tomu, že místo aby tato politika menšinu stimulovala, ta se s ní za účelem výhod identifikuje a tím se averze, jíž může trpět většina vůči minoritě, jen podpoří. Ve výsledku může afirmativní akce vést k utvrzení pocitů méněcennosti u minority a nadřazenosti u majority – pocitům, od nichž měla původně odpomoci. Tuto politiku lze proto aplikovat jen kontextuálně a s největší opatrností.<sup>212</sup>

Na druhé straně „multikulturní rétoriky“ pak stojí ti, jež mají „odvahu říci nepříjemnou pravdu do očí“ a imigranty odborným jazykem degradovat tak, jak to činí např. Sartori: „*Multikulturalisté sériově vyrábějí kultury (činí je zjevnými), jež potom spravují s cílem dosáhnout separace a (nebo) revolty*“,<sup>213</sup> píše Sartori ve své knize *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Jinou odnoží speciální rétoriky, s níž se v textech setkáme, je newspeak přímo svázaný s EU, viz. následující úryvek z článku *Europeanization, Territoriality and Political Time: „Evropská integrace je příkladem organizačního učení, v rámci něhož zúčastněné elitní skupiny redefinovaly své dřívější cíle a rozvinuly nové formy jednání založené na „občanských ctnostech“*. *Takto došlo nejen ke vzájemné konfrontaci divergentních přístupů, ale také se zúčastnění pokusili tvář v tvář výzvam nové politiky, rozšířit spektrum společně sdílených idejí. Během procesu vzájemného učení zúčastnění posílili svou schopnost rozpoznat a porozumět ambicím a aspiracím svých protějšků*“<sup>214</sup> Bezzubý prázdný jazyk textů tematizujících problematiku Unie stejně jako korektnost respektive sebemrškačský charakter akademických textů týkajících se problému imigrace se něčemu vyhýbají stejně jako mnohé odhaľují. Texty o Unii především ukazují, že EU patří mezi témata o nichž je možné tímto způsobem hovořit – hovořit a nic neřici, tedy že jazyk přerostl faktickou

---

<sup>212</sup> tamtéž, 238

<sup>213</sup> Sartori 2005, 55

<sup>214</sup> Jerneck 2000, 42-43

existenci svého tématu, o EU se více mluví než je. O fenoménu v principu podobném hovoří Moxon-Browne v souvislosti s evropským občanstvím, jež podle něj jako koncept předběhlo samotné sjednocování a připravenost zemí delegovat atributy státnosti na nějakou vyšší politickou entitu.<sup>215</sup> Mnozí by právem mohli říci, že evropské občanství je aniž by příliš bylo, podobně jako mnoho z paralelních identit a vrstevnatých vzájemně provázaných forem vlády o nichž se tak rádo hovoří v eurotextech. Nejen ty ale bývají zatíženy „newspeakem“. Podobný jazyk objevíme také v článku o transnacionalismu v *Current Anthropology*: „*V příspěvcích stejně jako během diskuze vyzdvihovali účastníci důležitost toho, zaměřit se na lidi a jejich vztahy a shodli se na tom, že za současného vzestupu globálního kapitalismu jsou nově vytvořené transnacionální prostory místy vytváření nových a paralelních identit stejně jako lokality působení nových forem moci nebo dominance.*“<sup>216</sup>

Zmiňovaná korektnost akademických textů zabývajících se imigrací z Třetího světa a tady často imigranty z bývalých evropských kolonií se pochopitelně liší podle politické příslušnosti autora, podle jeho příslušnosti k pravici či levici. Zatímco levicový fundamentalismus, za nějž bývají Turnerem pokládány vypjaté formy „netolerantního multikulturalismu“ je možné spolu s pravicovým kulturním fundamentalismem nahlížet jako dvě strany jedné mince<sup>217</sup>, podoba již na sebe bere politická korektnost napravo a nalevo, se liší.

„*Francie je skvělý národ, protože jeho minulost je skvělá*“ nechal se slyšet po násilných nepokojích na předměstích Paříže francouzský prezident Chirac“ a ministr vnitra Sarkozy ve své řeči namířené proti kajícím intelektuálům, kteří se demonstrantů zastávali, prohlásil: „*Když se procházíte Alžírem, dojde vám, že francouzskou přítomnost zde není možné omezit na tyranské chování*“<sup>218</sup>

Korektnost neznamená za každých okolností nepravdivost, ale spíše specifický diskurz, jež v daném kontextu posunuje určitým způsobem vyznění skutečnosti respektive

---

<sup>215</sup> Moxon-Browne naráží na skutečnost, že evropské občanství, jež se odvozuje od občanství země, jež patří do EU je plně v kompetenci jednotlivých států, jež jsou těmi, které občanství udělují, vyšší arbitř zatím chybí.

<sup>216</sup> Blanc, Szanton, Basch, Schiller, Glick 1995, 684

<sup>217</sup> „Pravicový protiimigračně zaměřený kulturní nacionalismus a doleva orientovaný inkluzionistický multikulturalismus mohou být, domnívám se, chápány jako dvě frakce totožné kombinace sociálních a politicko-ekonomických sil. (Turner in: Stolce 1995, 17)

<sup>218</sup> After the Riots, *Economist* 17.12. 2005

výpovědi. Ve světle pouličních bouří frustrovaných imigrantů znamená vyzdvihování skvělé francouzské minulosti nejspíše distancování se od přímé zodpovědnosti. Stejně tak zdůrazňování pozitivní role Francouzů v Alžíru, jež může být mimo kontext nepokojů zajímavou otázkou do seriózní diskuse. Korektností levice je poznamenáno mnoho z diskurzu postkoloniálních studií. Derrida to přílehavě shrnuje do věty „*nic není dnes módnější než outsideri*“<sup>219</sup>, hovoříc tak o diskurzu, který je dost možná ideovým nástupcem rousseauovského kultu nezkaženého, jakkoli proti němu v rámci svého proti-orientalistického tažení vystupuje.

Said ve svém pozdním období, kdy se od vášnivého obviňování Západu z imperialismu, jež údajně fatálně poznamenal sebepojímání Třetího světa, odklonil, hovořil v rámci apelace za vzájemné smíření, za něž se zasazoval, o tom, že stejně, jako by se Západ měl zasadit o rovnou redistribuci zdrojů, měl by Třetí svět přestat s jeho neustálým obviňováním.<sup>220</sup> Západní levicově orientovaný svět je ale stále především v defenzívě. Aimé Césaire, nestor protikolonialistické literatury z Mariniku, dlouholetý advokát *négritude*<sup>221</sup>, jako vyjádření africké identity, se se Sarkozym kvůli výše zmíněnému výroku o nevyřčené pozitivní roli Francouzů v Alžíru, odmítl setkat. Pokud ovšem odhlédneme od kontextu imigrantských nepokojů, které v té době v Paříži probíhaly, mohli bychom dát Sarkozymu za pravdu. Francouzskou přítomnost v Alžíru jistě není možné omezit na tyranii jakkoli vyznění Sarkozyho výpovědi není možné oddělit od tehdejších nepokojů na pařížských předměstích, v jejichž kontextu byla pronesena a jejichž relevanci tímto zpochybňuje.

Za zmínku stojí „nekorektně“ připomenout, že suverenita afrických států nabytá v průběhu dvacátého století neměla na blahobyt, bezpečnost ani seberealizaci místních obyvatel žádný prokazatelný vliv. Je pochopitelné, že právní suverenita Třetího světa v sobě nezahrnuje fungující společnost či že svoboda neimplikuje právní stát.<sup>222</sup> Otevřeně říci, že za koloniálních dob nebylo vše výrazně horší než dnes v rámci

---

<sup>219</sup> Moore-Gilbert 1997, 198

<sup>220</sup> tamtéž, 63

<sup>221</sup> „Kdo by popíral, že Afričané sdílejí jistý způsob pohledu na svět a životního stylu? Jistý způsob mluvy, zpěvu a tance, malířství a sochařství a dokonce smíchu a pláče? Pravděpodobně nikdo, neboť jak bychom potom mohli hovořit o africkém umění...Co je tedy potom *négritude*? Je to – jak již můžete tušit z toho, co předcházelo – suma kulturních významů a hodnot černého světa, to znamená jistý způsob aktivního pobývání na zemi nebo lépe ve světě.“ (Séghor 1970, 67)

<sup>222</sup> Macek 2002, 8

současného diskurzu korektnosti lze jenom stěžít. Tak jak se někdy zdají domnívat se zastánci kritické teorie či postkoloniálních studií, Západ je zde především od toho, aby se zbytku světa omlouval za svou koloniální minulost a západní akademici, aby kritizovali hegemonický diskurz euroatlantických věd a politiky: „*V centru transnacionálních procesů vznikají nové vnitřní hierarchie moci založené na dvojitých standardech, jež redefinují to, kdo má nárok na občanství a příslušnost k národu a kdo nikoli. Neboť většina nových imigrantů jsou původem ze zemí bývalých evropských kolonií, tyto dvojité standardy reprezentují novou formu rasismu.*”<sup>223</sup>

Pokud charakter moci není specifikován a Západ je automaticky chápán jako inherentně manipulativní mocenská hegemonie, zatímco občané Třetího světa jako oběti, jsme svědky stereotypu stigmatizace moci jež znamená nejen, že chudoba cti netratí, ale že slabost a zranitelnost je sama o sobě ctností a politickou devizou – alespoň ve světě akademických teorií.

V souvislosti s Rushdieho aférou, již jsme se věnovali v předchozí kapitole se v rámci silných proti-Rushdieovských protestů v muslimské komunitě ve Švédsku hovořilo o „*nevděčnosti*“ této komunity, s níž bylo tak „*dobře*“ zacházeno.<sup>224</sup> Uvozovky, jež pocházejí z originálního textu, který se tématem zabýval, implikují autorův subverzivní vztah k citovanému tvrzení, ironii, s kterou o nevděku a dobrém zacházení mluví. Švédové se dle něj k muslimům nijak dobře nechovali a tak na žádný vděk ani nemají nárok. Je to ale tak? Navíc - demonstrace požadující smrt umělce je něčím více než nevděkem. Na to se v intencích levicové korektnosti odpovídá, že západním stereotypem je strkat všechny muslimy do jednoho pytle.

### 5.3. Viktimizace

Jak říká Baumann: „*Všechna módní slova mívají podobný osud: čím více zkušeností by chtěla zprůhlednit, tím více ztrácí na průhlednosti. Čím více ortodoxních pravd*

---

<sup>223</sup> Blanc, Szanton, Basch, Schiller, Nina Glick 1995, 685

<sup>224</sup> Nielsen 2001, 159

*vytlačují a nahrazují, tím rychleji ustrnují v kánony bez otázek. Způsoby jednání, které se takový pojem původně pokoušel postihnout, ustoupí z dohledu a najednou jsou to „základní fakta“, kvalita „vnějšího světa“, co tento termín „vykládá“ a čeho se dovolává, aby byl sám imunní vůči zpochybnění.“<sup>225</sup>*

Není pro nás podstatné, že Baumann v tomto odstavci hovoří o fenoménu globalizace a nikoli multikulturalismu, tyto dva pojmy se totiž navzájem proplétají; jsou si zvláštním způsobem blízké. Zatímco by měly do sociální situace člověka vnášet jasnost, oba jakoby často spíše společenské jevy zamlžovaly, zaměňovaly kořeny a důsledky, nepřibližovaly nás porozumění.

Diskurz integrace kulturně odlišných skupin je nejen leckdy obcházením horké kaše z důvodu politické korektnosti, ale také díky obtížnosti jazykového uchopení. Akademickou i politickou sféru obchází různá strašidla – termíny, které mají tendenci expandovat a zahrnovat či vysvětlovat čím dál větší sféry reality, zatímco skutečnost spíše zatemňují než by ji osvětlovaly. Na jednu stranu můžeme říci, že se jedná o obecnou vlastnost jazyka, v němž je slovo s významem spoutáno pohyblivě a díky této nestabilitě v čase a prostoru, jež je ze své podstaty neodstranitelná, dochází k nezbytným nedorozuměním. Tato šalebná vlastnost jazyka je ovšem nezřídka účelově využívána samotnými mluvčími a v čím obecnějších pojmech je hovořeno, tím je slovo s významem poutáno volněji a k expanzi pojmu či jeho přenášení na další subjekty či situace dochází snadněji, jakoby nepozorovaně. Posléze jde především o to, pojem v daném kontextu etablovat, protože čím zažitější se stává, tím méně se najde těch, kteří by jej chtěli zpochybňovat. K takovému zpochybňování obvykle dochází až v situaci, kdy se pojem stává pro určitou skupinu nepohodlný, nevyhovuje jejím cílům. Proto sporům o význam a záběr určitého pojmu dochází často v rámci diskuze dvou vzájemně si oponujících skupin. Nemohou se shodnout nejen na tom, co přesně termín znamená, ale také co všechno zahrnuje. Debata o multikulturalismu je toho ukázkovým příkladem a proto se u několika pojmů s nimiž operuje, zastavme.

Pojem, se kterým se setkáváme především u těch, kteří multikulturalistický model, jenž podporuje vizi společnosti jako souostroví odlišných kultur, kritizují, reaguje na nařikání

---

<sup>225</sup> Bauman 1998, 7

těch, kteří se cítí ohroženi oslabováním jeho pozice. Projekt multikulturalismu v Evropě po útocích 11.9. a zvláště pak po přistěhovaleckých bouřích v Paříži, pumových útocích v Londýně atd. ztratil mnoho ze svého kreditu a již zdaleka nevystupuje tak sebevědomě. Jeho zastánci jsou totiž bombardováni pochybovačnými otázkami a kritikou, které dříve nemuseli čelit, protože hranice korektnosti se posunuly a tolerance k předsudkům či „předsudkům“ se zvýšila<sup>226</sup>.

Termín viktimizace je důsledkem právě tohoto posunu v ochotě respektive neochotě naslouchat nářkům těch, kteří se cítí být znevýhodněni. Viktimizace říká, že jedinec, či skupina o které je hovořeno jako o oběti vnějších sil, takovou obětí ve skutečnosti není. Příkladem toho, co by mohlo být některými kriticky označeno za viktimizaci je např. Tariqa Ramadana závěrečné „promlouvání do duše“ svých muslimských soukmenovců v knize *Western Muslims and the Future of Islam: „Nebude to jednoduché. Předsudky, rasismus a islamofobie“ patří k neopominutelným rysům nelehké reality západních společností a muslimové by si neměli naivně myslet, že až se stanou řádnými občany těchto společností, tak tomu tak najednou nebude. Budou si muset zvyknout na to, že po jistou dobu budou muset čelit ve zvýšené míře politickým bezpečnostním opatřením, diskriminaci, obvinění z dvojakosti, hrozbám, opovržlivým pohledům a kontrole. Nedůvěra je veliká a podezřívavost tak rozšířená, že časy vzájemné důvěry se zdají být na míle daleko. Ale místo toho posmutněle si stěžovat, se mi zdá, že tato situace si žádá jen jednu správnou odpověď: držet se svého přesvědčení, otevřeně se hlásit ke svým zásadám, dávat najevo své představy, udržovat otevřený dialog (s Muslimy a jejich spoluobčany), pracovat pro dobro společnosti v souladu se všemi bytostmi, které ve svém svědomí odmítají svět bez svědomí a ozbrojeni vírou a kritickou myslí, odmítají dualismus a trénují se v trpělivosti a rezistenci k dlouhodobému utrpení.*“<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Tento posun od velkorysosti a důvěry k malosti a podezřívavosti, jak bývá změna charakterizována kritiky a od vzdušných zámků k realitě a pragmatickému uvažování, jak by řekli ti, jež na multikulturalistický model hleděli vždy s nedůvěrou, je pochopitelně zneužitelným a zneužívatelným obratem. Od ostrážitosti není daleko k perzekucím a od podezřelých k nevinným, zvláště tam, kde státní zvučle nemá jasně vymezené hranice, jako je tomu třeba v případě Ruska a tendence jeho vedoucích představitelů označit za teroristu kdekoho nepohodlného.

<sup>227</sup> Podle studie „Žijeme spolu zvláště: Britští muslimové a paradoxy multikulturalismu“ 84% tázaných muslimů věří, že je nimi v Británii „zacházeno čestně“.  
(<http://www.policysexchange.org.uk/images/libimages/246.pdf>, 4.3. 2007)

<sup>228</sup> Ramadan, 226

Ramadan sice vysloveně nenazývá muslimy obětmi evropské zvěle, ale má tendenci poukazovat spíše na obtíže, se kterými se muslimové v Evropě setkávají a na jejich utrpení než se ptát po důvodech.<sup>229</sup>

Podceňovat bychom samozřejmě neměli ani roli publika – toho, komu je sdělení adresováno. Ať už si samotný mluvčí myslí cokoli, své sdělení má tendenci z pochopitelných důvodů přizpůsobovat příjemci. Ramadanova kniha *Western Muslims and the Future of Islam* ačkoli jakoby se obracela především k muslimům, svádí k pochybnostem, zda jejími čtenáři jsou opravdu především oni či ne-muslimové, kteří se tak jakoby dozívají, jakým způsobem hovoří „reformní“ muslim se svými souvěrci, aniž by ve skutečnosti byli muslimové jeho většinovými čtenáři.<sup>230</sup>

Viktimizace muslimů, kterou můžeme, ale nemusíme v Ramadanově textu číst je znakem právě takového „obojakého textu“ za předpokladu, že o tom jeho pisatel ví a činí jej „obojakým“ záměrně. Tímto způsobem totiž může pomrkat nejen po obou stranách břehu, ale především (protože ti ho dost možná čtou nejvíce) po nemuslimských Evropanech jakožto hlasatel vzájemného porozumění, aniž by ovšem u muslimů nutně ztratil tvář, protože o jejich podílu na „vzájemném neporozumění“ se věnuje řádově méně.

Reprezentativním příkladem viktimizace v její výrazné formě ovšem Ramadan přecejen není. Těmi jsou především akademici kritické teorie opírající se o dědictví Edwarda Saída a jeho souputníků. V tomto případě je nařčení z viktimizace mnohem více čitelné. Reaguje na stále více se rozšiřující zástup „marginalizovaných“, kteří jsou údajně oběťmi nepřátelských okolností na které nemají vliv. Marginalizace se tak stává praporem, pod nějž se vejde kde kdo. Extrémy mají tendenci vyvolávat protireakce, nářek nad útlakem se může v reálný útlak časem opravdu proměnit, jak už to tak se sebenaplňujícími se

---

<sup>229</sup> Nabízí se zde česká paralela s kauzou vyhnání českých sudetských Němců. Jako v případě Ramadana a jeho pojetí postavení muslimů v Evropě i zde se jedná o to, kam každá ze stran klade svůj accent. Zatímco Němci zdůrazňují bezprávnost samotného vyhnání, většina Čechů má tendenci zdůrazňovat roli Němců ve 2.světové válce a tím vyhnání do jisté míry ospravedlňovat.

<sup>230</sup> Ramadanova pověst muslima stojícího „mezi“, jenž je mediátorem muslimsko-křesťanského dialogu a má (v této globální debatě tak zřídka) porozumění pro obě strany jej v očích Západu bezpochyby činí přitažlivým, ovšem zda podobná úcta přichází i z druhé strany, a v jaké míře, je diskutabilní. Pro toho, kdo je toho názoru, že vše západní je antimuslimské, není ovšem Ramadanova snaha o dialog z podstaty beztak nijak zajímavá.



prorocstvími bývá, ovšem na takové konce se Evropa zdá přece jen příliš kultivovaná, v horším případě slabá.

Etablovanost termínu viktimizace ukazuje, že politická korektnost je na ústupu. Emancipační hnutí jakoby poněkud přestřelila<sup>231</sup>, na dveře klepe éra nového hledání rovnováhy. Nekorektnost vystrkuje maskované růžky, jinak by totiž nepochodila a je to pochopitelné.<sup>232</sup> Předsudky jsou totiž z dobrých důvodů společensky nepřijatelné a zároveň nikoli vždy neúčinné, protože lidé se jich často velmi urputně drží.

#### 5.4. Imigrace jako „velké vyprávění“ EU

Téma imigrace bývá politiky zneužíváno jako strašák, pro některé levicové intelektuály jsou debaty o imigraci způsobem jak manifestovat svoji humánnost, pro jiné jsou imigranti metaforou nerovné distribuce bohatství mezi blahobytným severem a chudým jihem, dalším slouží jako důkaz nadřazenosti západní kultury.

Říká se, že doba velkých vyprávění skončila s nástupem postmoderny. V současnosti, že žijeme v informační tříšti nezaštitěné většinově akceptovaným paradigmatem, „velkým vyprávěním“ jaké měla doba osvícenství, romantismu či moderny. EU se o to, být novodobým velkým vyprávěním, pokouší, ovšem pokud bychom hovořili o tom, co Evropany dokáže mobilizovat k veřejnému projevení svého postoje, jsou to mnohem spíše imigranti jako rub evropské politiky vnitřní prostupnosti a vnějšího opevnění, než myšlenka EU jako superstátu. Kvůli EU se do ulic vychází zřídka, kvůli imigrantům v evropských metropolích několikrát do roka. Imigrace jako téma je totiž nejen fenoménem s nímž se evropská společnost musí potýkat, ale také metaforou a v metaforách o ní často bývá hovořeno.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Nejen hnutí za práva menšin, ale také ženská hnutí jakoby znovu zvažovala svůj směr. Mladé Evropanky opět projevují zájem zůstat doma s dětmi atd. Aby se ovšem tyto proudy “vracející se zpět” daly nazvat předzvěstí jakéhosi trendu, na to jsou příliš izolované a co se týče práv homosexuálů, tento “bod zvratu” ještě zdaleka nebyl dosažen.

<sup>232</sup> Příkladem může být aféra ohledně muslimů pracujících dlouhodobě na letišti v Británii. Ačkoli mohou být podezřelí z nespolehlivosti, je toto podezření obtížné dokázat a bez důvodu tyto lidi připravit o zaměstnání je nepřijatelné. Při všech budoucích pohovorech je ovšem pravděpodobné, že adepti na práci na letišti muslimského vyznání či arabského původu, budou vůči ostatním v nevýhodě.

<sup>233</sup> After the Flood, The Economist 10.3. 2005

Často se například mluví o „vlnách cizinců zaplavujících zemi“<sup>234</sup> „potápějících“ místní sociální systém. Přírovnání, jichž bývá užíváno, asociují cosi tekutého, nerozlišeného, přírodní živel, jež je těžko ovladatelný, hovoří se o tom, že „imigraci je třeba mít pod kontrolou“<sup>235</sup>. Nápadně se tak připomíná orientalismus a způsob jímž vypovídá o Třetím světě jako takovém. Příroda se svou přirozenou energií a výbušným potenciálem v rétorice jíž se o imigrantech hovoří, stojí proti evropské kultivovanosti, křehkosti a zranitelnosti, Evropu je v jazyce mnohých třeba „bránit“ – „civilizované ale zhýčkané Římány je třeba bránit před živelným přívalem barbarů“.

Imigrant se tak stává něčím, čím dost možná vůbec není, ve veřejné debatě je mu však přisouzen takový a ne jiný obraz, je nositelem určitého image, přičemž jeho image makerem bývá do velké míry vláda a její politika a také kontext aktuálního politického dění (útok na WTC 11.9. 2001 nepochybně reputaci imigrantů ze Třetího světa neprospěl, stejně jako byla britská veřejnost nevráživá k Iráčanům v době, kdy v Iráku umírali britští vojáci).

V současném medializovaném světě je image důležitější než kdy dříve a často je tím jediným, co si lidé s konkrétní věcí spojují. Tyto stereotypní image jsou snadno manipulovatelné, obratní image makeři to vědí a marketingové strategie, jež byly dlouho výsadou byznysu jsou nyní standardním doplňkem politiky kdekaké evropské vlády. Ilustrací může být mediální rozruch, jež vzbudila zpráva britských Sunday Times z května 2004 o dokumentu „marketingová a mediální strategie“ toho, jak prodat imigranty britské veřejnosti.<sup>236</sup> Prodávat se dá cokoli. V souvislosti s imigranty, kteří v zemi žijí, případná nová imigrační opatření se jich netýkají a o co jde jsou tedy vzájemně dobré vztahy s majoritou, je na místě zmínit dvě věci. Především, že zatímco imigranti mohou být chudí, země je mají jsou bohaté (jedná se o marketing a proto vynecháme úvahu zda první bylo kuře nebo slepice, již se věnujeme v kapitole tolerance a její hranice). Imigranti v zemi tak mohou být chápáni jako záležitost vysokého statusu – důkazem, že

---

<sup>234</sup> o „uprchlických vlnách“ se nejčastěji (v českém tisku) hovoří v souvislosti s válečným konfliktem a následným nebezpečím humanitární katastrofy. Zatímco při popisu „vlny“ směrem ven – z domovského místa-je zdůrazňován aspekt nebezpečí, cesta směrem dovnitř – do hostitelského státu – je často popisována jako jeho ohrožení (Klvačová a Bitrich, 11,13)

<sup>235</sup> Howard's way, The Economist 27.1. 2005

<sup>236</sup> Sunday Times 24.1. 2004

země je na tom dobře.<sup>237</sup> Co image imigrantů ale postrádá je diferenciaci. Imigranti bývají vnímáni jako nerozlišená masa, zatímco z hlediska jejich dobrého „prodeje“ veřejnosti, je třeba nabízet různým skupinám různé typy imigrantů. Zatímco ženy hledající pomocnice pro domácnost, mohou slyšet na levnou pracovní sílu pro výpomoc, díky níž ušetří, nabídka vzdělaných imigrantů by měla být směřována na byznysmeny, kteří potřebují zaplnit volná místa a zároveň snížit náklady<sup>238</sup>. Jakkoli se může zdát takový způsob přemýšlení cynický, mediální obraz imigrantů je faktem, který existuje a nezakládá se v jádru na ničem pravdivějším než byla výše nastíněná fiktivní mediální propaganda<sup>239</sup>. Prezentovat účelově určité strukturální typy imigrantů určitým segmentům veřejnosti může být napadáno z překrucování a systémového zúžení záběru, jenž je širší než jak je skupině prezentován. Ovšem skutečnost, že imigranti jsou diferenciovanější než jejich obraz u veřejnosti je fakt, jemuž schází protiargument. Podobným způsobem se píše také o tom, jakým způsobem média prezentují islám, jakožto náboženství, které mnoho imigrantů vyznává a k jejich mediálnímu obrazu často nerozlučně patří. Poole, jež se ve své práci *Reporting Islam (media representations of British Muslims)* zabývala mediálním obrazem britských muslimů došla k tomu, že zkreslenost obrazu, kterou čtenáři novin o islámu mají, nevyplývá ani tak z jednoznačně negativního vyznění článků, jako spíše z faktu, že diverzitu islámu zjednodušují. Zajímavé je přitom to, že pokud se jedná o muslimy v Británii, je tisk mnohem ochotnější referovat o jejich různorodosti než u vyznavačů islámu na Blízkém Východě.<sup>240</sup> Zatímco mediální obraz muslimů na Blízkém Východě je podle Poole v zajetí orientalismu, obraz domácích muslimů má tendenci být formován muslimy, jež se nějakým způsobem mediálně prosadí a celá komunita pak nedobrovolně přejímá jejich charakteristiky.<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Jak říkal už V.I. Lenin, lidé hlasují nohama neboli země s vysokým přílivem imigrantů nabízejí z logiky věci něco, co jinde není.

<sup>238</sup> *This Year's Prada*, *The Economist* 27.5. 2004

<sup>239</sup> Ilustrací vztahu médií a veřejného obrazu imigranta může být úspěšný turecko-německý film *Head-on* z roku 2004, jenž je z prostředí turecké menšiny v Berlíně. Ohlas, jenž v Německu vyvolal byl do velké míry způsoben tím, že film boří schematický obraz tureckého imigranta, ukazuje jej v mnohem odstíněnější podobě než na jakou je veřejnost z médií obvykle zvyklá.

<sup>240</sup> Poole 2002, 185-187

<sup>241</sup> Známou je kauza příslušníka labouristické strany Muhammeda Sarwara, jenž byl v roce 1997 obviněn z korumpování protikandidáta v rámci své vlastní strany a v tisku se poté psalo o muslimech, jež s sebou do politiky přinesli nekalé manýry a odsouzeníhodné praktiky. (tamtéž, 155)

Said ve své knize *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World* jde ještě dále a jednoduše obviňuje západní média z účelového lhaní: „*Média prezentují islám jako dominovaný muži a diskriminující ženy. Ve skutečnosti je islám pravděpodobně jediným náboženstvím, jež formálně učí ženským právům a nalézá mechanismy, jak je chránit. Pokud je správně praktikován*<sup>242</sup>, je nejlepším příkladem genderově rovné společnosti.“

Důvodem schématického mediálního obrazu muslimů<sup>243</sup> a islámu vůbec<sup>244</sup> je jednak přirozená tendence zjednodušovat, ale může jím být také skutečnost, že image skupiny je obvykle v časovém skluzu za jeho aktuální podobou. Z faktů se stávají kliše, jež třeba kdysi odpovídala skutečnosti, nyní už ale zastarala. Zatímco obavy ze „záplavy“ imigrantů trvají či se dokonce zintenzivňují, žadatelů o azyl v EU je nyní díky stále striktnějším požadavkům méně než na přelomu milénia.

Co se týče profilu imigrantů, liší se faktická situace od veřejného obrazu rovněž. Zatímco např. v Británii jsou za imigranty ze Třetího světa tradičně pokládáni občané bývalých britských kolonií z indického subkontinentu a západní Indie, početní převahu mají od přelomu tisíciletí již Afričané, neboť jako žadatelé o azyl převažují a zakládají početnější rodiny.<sup>245</sup>

Co se ovšem v uplynulých letech v EU změnilo, je model imigranta, jež je pokládán za typický z hlediska důvodu své emigrace. Imigrace bývá nyní v EU asociována více než kdy dříve především s uprchlíky a ilegálními imigranty než s lidmi, jež do EU přicházejí za prací, což pravděpodobně se zpožděním reflektuje vysoká čísla žadatelů o azyl z konce

---

<sup>242</sup> Asociace se „správně praktikovaným komunismem“ a ideálním životem, který bychom si v takovém případě žili není možná na místě, reflektuje však skutečnost, že spíše než ideální podoba nějakého učení nás zajímá jeho stávající funkce a důsledky.

<sup>243</sup> Jako mediálně zmanipulovaný označuje obraz muslimů v České Republice také Mohamed Abbas, spoluzakladatel islámského centra a Muslimské unie v ČR. (panclová diskuze: Muslimové v Evropě: kulturní dialog, Goethe Institut Praha, 6.3. 2006)

<sup>244</sup> Co se týče českého tisku: „Obraz uprchlíka v českém tisku je natolik plochý a neúplný, je zprostředkovaný tak mlhavým způsobem, že na vytvoření nějakého stereotypu ani nestačí...Poměrně obecně platí, že obraz uprchlíků v českých novinách je především založen na pohledu, který je vůči uprchlíkům vnější. Je složen z perspektiv řady institucí, které s těmito cizinci přicházejí z moci úřední do styku.Ostatní místa na obraze zůstávají temná a nezřetelná. Nicméně čím bliž nám jednotlivé skupinky cizinců jsou, geograficky i kulturně...tím častěji se v jejich obrazech objevují střípky jejich vlastní perspektivy“ (Klvačová a Bitrich 2001, 29)

<sup>245</sup> V roce 2003 bylo nových britských občanů ze Somálska více než těch z Austrálie, Kanady, Jamaiky a USA dohromady. (Out of Africa, The Economist, 7.10. 2004)

devadesátých let. Přitom právě tito lidé – žadatelé o azyl – jsou hlavním terčem nevráživosti a xenofobie kvůli podezření ze zneužívání sociálního systému. Podobně jako funguje ve Velké Británii stereotypizace imigranta ze Třetího světa jako občana bývalého britského impéria a předsudek, že přišel především zneužívat systém, bývají do jednoho pytle házeni také všichni muslimové, jakkoli vyznávají rozdílné tradice v závislosti na místě odkud přišli.<sup>246</sup> Na druhou stranu výše zmíněná nivelizace muslimů je nyní již užívaným argumentem muslimských předáků, kteří se poukazy na diverzitu islámu brání nařčením z extrémismu<sup>247</sup>.

Potenciál fenoménu imigrace být „velkým vyprávěním“ současné Evropy je do velké míry způsoben odvěkou fascinací fenoménem cizince, s nímž vždy přicházely pocity nebezpečí, ohrožení a nejistoty. Tento stereotyp cizince, jež přichází zvnějšku jako archetypální narušitel „našeho“ pořádku, byl posléze reinterpretován postkoloniální teorií jako naše vlastní nastavené zrcadlo, jako náš výtvar a naše projekční plátno a pozornost se přesunula na ty, jež jako tvůrci za tímto zrcadlem stojí – na západní kulturu, její představitele a způsob, jakým na sebe nahlízejí.

Figuru imigranta – cizince - ovšem nemusíme chápat pouze v intencích kritické teorie jako vtělení toho Druhého – the Other – jež je naším výtvořem a místem naší sebedefinice, kam vytěšňujeme to, proti čemu se vymezujeme<sup>248</sup>. K tomu, abychom lépe pochopili imigranty ze Třetího světa, jež přicházejí do EU by to ani nebyla produktivní

---

<sup>246</sup> Většina pákistánských imigrantů patří např. do tradice barelvi, jež uctívá lokální svatě a zdůrazňuje věčnou přítomnost proroka Muhamada. Mnoho indických muslimů preferuje spíše školu deobandí, jež klade menší důraz na proroka a na lidské osoby obecně a více se zaměřuje na samotného Boha. Tento trend je výrazný např. mezi muslimy, kteří se již narodili v Británii. Jsou to především tito muslimové, jež bývají zlákáni učením muslimského bratrství, jež kombinuje puristickou teologii s cílem učinit islám minimálně v muslimských zemích rozhodující politickou a zákonnou normou. Ke všem těmto sunnitským variacím stojí ještě jako zásadnější alternativa šiitský islám, jehož příslušníků je v Británii méně nicméně je rovněž diverzifikovaný podle místa původu imigranta. (In the Melting-pot, The Economist 21.7. 2005)

<sup>247</sup> Zmínit je ale nutné také trend, jenž právě z rozprostraněnosti islámu napříč různými národnostními a etnickými skupinami dělá jeden z mála homogenizačních prvků, jež muslimští imigranti v EU mají a tak i potenciální základ pro sdílenou identitu, která se v etnicky roztržité společnosti a v pozici příslušníka menšiny hledá tak těžko.

<sup>248</sup> Za pozornost stojí všimnout si hypertrofované instituce hosta, která v západní Evropě téměř neexistuje, jinak ale na mnoha místech světa. Přehnaně uctivé chování, jemuž se hostu dostává, vytváří paradoxně distanci mezi hostitelem a hostem a utvrzuje tak vnější postavení hosta ke komunitě, v níž pobývá. (Uherek, Hošková a Vindiš 2002, 126). Analogii přehnaně vstřícného přijetí a odmítání si pravděpodobně projde ne jeden evropský imigrant.

strategie. Jsou sice tací, jenž říkají, že pokud chceme porozumět problematice imigrantů a jejich vztahů s prostředím, měli bychom svůj pohled obrátit především na majoritu a její charakteristiky, protože tam nalezneme odpověď v podobě pevně zakořeněných předsudků<sup>249</sup>. Ovšem pokud jsou těmi, kdo nás zajímají nejvíce, sami imigranti, těžko se z předsudků dozvíme více, než kolik už jaksí víme sami. Pokud se ovšem chceme obrátit rovnou ke zdroji - na imigranty přímo, pravděpodobně zjistíme, že jen velmi málo informací, jimiž disponujeme, pochází od nich samotných.<sup>250</sup> Většina informací, které máme k dispozici, pochází od státních institucí, imigračních orgánů, policie, azylových středisek. Svou roli hraje jistě i fakt odlišného jazyka, který komunikaci ztěžuje, je ale otázkou, jestli pouze tato skutečnost vysvětluje vše.

V souvislosti s imigranty a širěji obyvateli Třetího světa se v postkoloniální teorii hovoří o tom, že „nemají hlas“. <sup>251</sup> V eseji *Can the Subaltern Speak*, jež se soustřeďuje především na ženy, ale implikuje situaci také jiných „subalterns“ interpretuje Spivaková tento jev „hovoření ve jménu Druhého“ jako další z podob západního imperialismu a hegemonického diskurzu, jež utlačuje slabé a nedovolí jim se projevit. Jakkoli nám není blízká démonizace Západu, viktimizace Třetího světa ani samotné rigidní dělení na Východ - Západ, zdá se, že tendence pronikat „na druhou stranu“, zajímat se o jinakost kulturní odlišnosti byla na Západě tradičněji silnější.

(Fakt, že ještě do sedmdesátých let na mnohých univerzitách postkoloniálních metropolí vůbec neexistovala katedra afrických jazyků, bývá pokládáno za exemplární příklad kolonialismu, jež vedl k zvnitřnění evropského pohledu, jež odvozoval africkou literaturu primárně od britské literární tradice.

I obecněji můžeme říci, že na Blízkém východě donedávna prakticky neexistovali odborníci zabývající se západní kulturou a zatímco v devatenáctém století byla mnohá arabská a perská díla přeložena do většiny evropských jazyků, do arabštiny nebyl

---

<sup>249</sup> „...česká společnost cizince neidentifikuje jako anomálii nebo symbol společenského neúspěchu...Na druhé straně však lokální společnosti v Čechách považují homogenitu jako pozitivní charakteristiku. Cizinec proto bude zřejmě ještě dlouho limitovat, že se do české společnosti nelze integrovat tím, že cizinec společnost obohatí svoji odlišností, ale především tím, že cizinec společnost přesvědčí, že se od ní neliší.“ (Uherck a Hošková a Vindiš 2002, 161)

<sup>250</sup> Případy, kdy imigranti mluví sami za sebe v médiích jsou omezené na zajímavé „life-stories“ či výpovědi především dětí. Pokud jsou medializovány např. nelegální přechody hranic, migranti jsou především „oběti, které platí“, aktivním „hrdinou příběhu“ jemuž je dán prostor bývá spíše dotyčný převaděč. (Klvačová a Bitrich 2001, 25)

<sup>251</sup> Spivak in: Nelson, Grossberg 1988, 271-313

přeložen ani Dante či Shakespeare. Ačkoli vyvozovat z toho jednoznačné závěry je obtížné, nejen zájem o hmotnou kulturu, ale i množství cestovatelů, jež se vydávali mimo vlastní kulturu svědčí ve prospěch Evropy. Historickým vysvětlením může být, že zatímco svatá místa křesťanství jsou často mimo křesťanskou majoritou obývaná území, muslimové z tohoto důvodu muslimské území opouštět nemusejí a raná tradice cestovat „na druhou stranu“ se tak nevytvořila.<sup>252</sup>

Také v otázce imigrace jsme odkázáni téměř výhradně na zdroje na jejichž vzniku se imigranti aktivně nepodíleli a jejich hlas bývá mediálně slyšet především prostřednictvím protestů, jež jsou pro mnohé z nich jedinou možností veřejného vyjádření.

*„V postindustriální společnosti již nebývá útočištěm a impulzem mobilizace „třídní vědomí“, ale vědomí etnické, rasové či náboženské.“<sup>253</sup>* A to je také platformou, na níž odlišnost cizince nejvíce vynikne.

## 6. NOVÍ EVROPANÉ

### 6.1. Recepce občanů nových členských zemí EU

*„Západoevropské země...budou v maximální možné míře bránit imigraci z třetích zemí. Pracovní povolení proto budou poskytovat osobám s kvalifikací, jež je bezprostředně důležitá pro společnost, a to pouze ve vyjimečných případech...Budou kombinovat velmi restriktivní imigrační opatření s opatřeními, jejichž cílem je rychlejší a efektivnější zacházení se žadateli o azyl a okamžité deportace těch, jejichž žádosti byly zamítnuty...Závěr zní, že jak individuálně, tak společně používají všechny dostupné prostředky k zastavení přílivu.“<sup>254</sup>*

V dosavadním textu této práce jsme se zabývali převážně recepcí kulturní odlišnosti, právem kulturně odlišných imigrantů mít v současné Evropě svůj slyšitelný hlas a

---

<sup>252</sup> Lewis 2003, 5

<sup>253</sup> Barša 2001, 9

<sup>254</sup> Kaa 1993, 24

možnostmi spravedlivých způsobů, jak novým imigrantům vymezit v Evropě jejich místo.

Lakomost starousedlíků, jenž se nechtějí dělit o své postavení, majetek a privilegia s nově příchozími, se setkává s ambicemi imigrantů (první i dalších generací), kteří EU chápou jako svou novou vlast, která je jim povinována stejnými povinnostmi jako těm, kdo do ní přišli dříve. Imigranté vykazují navíc zpravidla mnohem vyšší přírůstek obyvatel než starousedlíci a s relativně mnohem početnější generací dorůstající mládeže za zády, se pochopitelně mohou cítit nedostatečně vyslyšeni.

Faktem je, že EU s přijímáním velkého množství nových obyvatel – občanů nových členských zemí České republiky, Slovenska, Slovinska, Polska, Maďarska a nejnověji také Bulharska a Rumunska – má své zkušenosti. Zdůrazňováno je „nečestné“ uzavírání se před novými migranty a lačnost východoevropanů vydělat si více jinde, spíše opomenuta zůstává vzrůstající závislost především Britů na levné východní pracovní síle (ze 70% tvořené např. ve Skotsku Poláky<sup>255</sup>) a spolu s rostoucí silou polské ekonomiky také neochota Poláků pracovat za velmi nízký plat.

Nejen ekonomika, ale také míra sdílené kultury je tím, co je při recepci nových členů EU podstatné. Nejde o imigraci jako takovou, ale o imigraci určitého typu, jež nás zajímá.

V tomto případě jde samozřejmě o to, vyhnout se v rozpravě falešnosti, na niž je založeno v momentě, kdy jsou imigranté jako skupina nahlíženi jednobarevně, zatímco ve skutečnosti se na ně díváme v barvách a doslova podle barev (a příslušných rasových stereotypů) je také posuzujeme.

Subjektivita se tak vydává za objektivitu podobně jako v případech, kdy automaticky za vhodné místo střetávání rozmanitých kultur pokládáme liberalismus, ačkoli je jen politickým výrazem jednoho určitého spektra kultur, který je neslučitelný se spektry jinými. Jak říká Taylor: *„Navíc, jak si uvědomuje velké množství muslimů, západní liberalismus není ani tak výrazem sekulárního, postreligiózního stanoviska, jež se začalo rozšiřovat mezi liberálními intelektuály, jako spíše organickým plodem křesťanství –*

---

<sup>255</sup> Když v 16. stol. migrovali tisíce chudých Skotů do Polska za práci a tam se usazovali, došlo k polonizaci některých jejich jmen. Z Macleoda se stal Machlejd, z Chalmerse Czarmas, z Ramsaye Ramzy. Pokud tito Poláci ve Skotsku vydrží, mohli se teoreticky process zvrátit opačným směrem. (Glen Warsaw, The Economist 13.12. 2006)



*alespoň tak se to jeví z alternativního islámského hlediska. Oddělení církve od státu sahá až k počátkům křesťanské civilizace.*<sup>256</sup>

K problematizace zdánlivě neproblematického respektive ke kontextualizaci zdánlivě objektivní skutečnosti bychom ale neměli přistupovat se strachem, že jakékoli tvrzení je relativizovatelné a tedy slabé. Ať už je liberalismus pludem křesťanství či nikoli, může se nám oprávněně zdát nejlepším z možných míst střetávání a pokud muslimové jsou opačného názoru, stále jsou zatím v Evropě v menšině.

Na tuto křehkou půdu debat, jejichž smutným posledním arbitrem zůstává početní nevyrovnanost obou stran se EU s občany nově přistupujících zemí pouštět nemusela a proto možná to relativně bezproblémové přijetí, se kterým se desítky tisíc nových pracovních sil z východní Evropy v té západní setkaly.

*„...Nepřátelský postoj k imigraci není pouze anebo především záležitost ekonomická. Vyvěrá z rasismu a ze strachu ze změny. Od útoku na Světové obchodní centrum se k tomu přidal také strach z terorismu. Tyto obavy nejsou jednoduše vysvětlitelné ekonomickou logikou. Je zarážející, jak málo skutečného odporu vyvolalo např. ve velké Británii přijetí 500 000 východoevropských imigrantů během dvou let od doby, kdy Polsko a devět dalších východoevropských zemí vstoupilo v květnu 2004 do EU. Minimálně jedním z důvodů je fakt, že tito bílí evropští křesťané vypadají a přemýšlí (zdánlivě) stejně jako většina Britů a jejich děti a vnuci se budou lišit pouze svými obtížně vyslovitelnými jmény.“*<sup>257</sup>

Rozsah pohybu obyvatel v Evropě, ke kterému došlo a dochází po pádu komunistického režimu jde přitom v Evropě v tomto století srovnat pouze s výraznou migrací po 2.světové válce.<sup>258</sup> Vydělané peníze, které východoevropští migranti posílají domů, jsou sice posilou domácí ekonomiky a narozdíl od státní pomoci, jež se rozplyne v sociální síti, jdou přímo ke svým adresátům, jak argumentuje Legrain ve své knize hájící migraci bez zbytečných omezení<sup>259</sup>, ovšem pokud ti nejschopnější končí v zahraničí, je to bezesporu pro stát bolestná ztráta. Jen menšina z peněz, které migranti posílají domů také

<sup>256</sup> Taylor 2004, 79

<sup>257</sup> Waves of Fear, The Economist 11.1. 2007

<sup>258</sup> Vydělané peníze, které migranti posílají domů tvoří pět nebo více procent národního příjmu devíti evropských ex-komunistických zemí v čele s Maďarskem. Market Forces, (The Economist, 20.1. 2007)

<sup>259</sup> Legrain, 2006, 76

jde „perspektivním směrem“ do vzdělání, úspor či dalšího podnikání. O peníze také nejde nezbytně na prvním místě. Důležitá jsou očekávání. A tak můžeme předpokládat nízkou emigraci ze zemí, které jsou sice chudé, ale lidé jsou toho názoru, že se v nich životní podmínky budou zlepšovat, tvrdí Quillin, jeden z autorů studie Světové banky o migraci z východní Evropy<sup>260</sup> a dodává, že zatímco typickým migrantem byl v devadesátých letech Polák migrující za prací do Velké Británie, v příští dekádě by to mohl být Tádžik stěhující se za prací právě do Polska.

Poláci, jenž se prostřednictvím postavy tzv. „polského instalatéra“ stali ikonou postsovětské migrace do západní Evropy, toto postavení nezískali pouze svou početností, ale mezi ostatními východoevropskými migranty také svou zdaleka největší ochotou vyměnit jakýkoli komfort za hotovost, kterou je možné přivést domů. Podle informátorů z velké Británie Poláci byli a jsou v daleko vyšší míře než Češi, Slováci či Maďaři ochotni ušetřit za nájem společným bydlením ve skupině a daleko od centra města, čímž dále tlačí ceny zaměstnavatelů dolů a zvyšují tvrdost konkurence mezi východoevropany. Ikona polského instalatéra je přesto především humorná, což dokazuje její úspěšné komerční využití, které sami Poláci podporují. Humorná je rozhodně více, než by mohla být ikona Tádžika stěhujícího se za prací do Polska, neboť relativní kulturní stejnost, díky níž jsou východoevropané západoevropany tak dobře přijímáni, by v případě muslimských Tádžiků nemusela platit, jakkoli nevinně by k předsudku vůči sobě samým Tádžikové přišli. Aktuálnější než migrace Tádžiků do Polska je migrace nově přijatých členů EU Bulharů a Rumunů do západní Evropy. Již nyní zde pracují 2 miliony Rumunů a 800 000 Bulharů. Většina zemí EU se proto rozhodla své hranice svobodně neotevřít. Maďaři, Češi, Poláci a Slováci již tak nejsou těmi jedinými Evropany „druhého řádu“, jak se sami často do nedávna nazývali znechuceni nad neplnohodnotnými právy, týkajícími se zaměstnání, která v EU mají. Od 1.1. 2007 jsou to také Bulhaři a Rumuni, „druzí mezi druhými“ jak by se někteří z nich jistě označili – jejich situace se totiž od východoevropanů přistupujících v první vlně výrazně liší. Zatímco průměrný HDP osmi přistupujících zemí v roce 2004 byl 9240 dolarů na hlavu, rumunský HDP na hlavu byl v roce 2005 4490 dolarů a bulharský dokonce pouhých 3480 dolarů, zatímco průměr EU byl v roce 2004 29330 dolarů. Pozadu je Bulharsko s Rumunskem také co se týče

---

<sup>260</sup> Migration and Remittances: Eastern Europe and the Former Soviet Union, World Bank 2007

infrastruktury, korupce a nestabilní politické kultury.<sup>261</sup> Obě země mají početné minority etnicky patřící k sousedním státům (např. 7% Rumunů jsou etničtí Maďaři, 9% bulharské populace tvoří Turci, obě země mají také významnou romskou menšinu).

Ani jedna ze zemí také nesplnila všechny bruselské přístupové podmínky vstupu. Týká se to především právních standardů, v Rumunsku korupce a v Bulharsku organizovaného zločinu. V případě Turecka by takové nedostatky neprošly, ale vzhledem ke kulturně bližším Evropanům je ochota Bruselu tolerovat vyšší<sup>262</sup>

K další vlně evropské migrace typizované Tádžiky stěhujícími se do Polska jsou Moldavané migrující do Rumunska a Makedonci do Bulharska.

Obavu z kulturní jinakosti východoevropanů dobře vystihuje na počátku devadesátých let častý nápis v rakouských obchodech: Češi prosíme, nekrad'te! Obavy z Tádžiků, jednoho z mála stále ještě rostoucích evropských národů, svou podobu lidového klišé zatím nemají. Díky svému odlišnému náboženství ale mohou čekat něco ostřejšího než Češi. Podobně jako Turci, jejichž věčné čekatelství na členství v EU je těžko vysvětlitelné něčím jiným než strachu Evropanů z jejich kulturní odlišnosti, z islámu.

## 6.2. Kontroverzní Turecko

Nápad učinit tématem jedné z doplňkových kapitol také vstup Turecka do EU vznikl v průběhu práce na předchozích kapitolách v jejichž rámci vyvstalo několik otázek, na jejichž zodpovězení bychom se nyní chtěli soustředit.

Co se týče poměrného hlediska minority vzhledem ke státu respektive státu vzhledem k EU, jedná se v případě Turecka a jeho integračního snažení o jistý druh analogie k menšinám v rámci evropských států ve větším měřítku. Ačkoli nejde primárně o téma asimilace, o asimilační politiku se v případě EU, jež vstup Turecka do Unie podmiňuje splněním rozmanitých „europeizačních“ kritérií, vlastně jedná. Stejně tak politiku vůči

<sup>261</sup> The New Kids on the Block, The Economist 4. I. 2007

<sup>262</sup> Bulhaři jsou Slované a jako takoví patří politicky do východní Evropy, Rumuni jsou však hrdí na románský původ svého jazyka a tedy lingvistickou blízkost nikoli k ruštině jako většina jazyků východní Evropy, ale k „západní“ italštině a francouzštině.

minoritám z Třetího světa s politikou EU vůči Turecku spojuje moment kulturní rozdílnosti mezi oběma stranami a odlišného náboženského vyznání, jež bývá často pokládáno za hlavní důvod stále ještě rozšířené rezervovanosti vůči tureckému snažení. V neposlední řadě je vstup Turecka do EU spojován také s obavami z rozsáhlé migrace na západ, jež by po přistoupení Turecka mohla nastat.

Nicméně otázka, na kterou bychom se chtěli v této kapitole zaměřit především, zní: Do jaké míry je politika EU vůči Turecku a jeho snahám o vstup do Unie záležitostí politického pragmatismu a do jaké míry je důsledkem nedůvěry v odlišnou kulturu a zda je tento odpor – především k islámu – apriorní a iracionální či prozíravý.

Názor, že Turecko není „evropskou zemí“ a jeho kultura je „odlišná“ není mezi politiky a již vůbec ne mezi evropskou veřejností zřídka. Nechat Ankaru vstoupit do EU by znamenalo „*konec Evropské Unie*“<sup>263</sup>, nechal se slyšet například Giscard d'Estaing, bývalý francouzský prezident a předseda konventu EU pro budoucnost Unie. Franz Fischer, komisař pro zemědělství řekl, že: *Turecko je více orientální než evropské*“ a Frits Bolkestein, holandský komisař pro otázky jednotného trhu zase prohlásil, že turecké přistoupení k Unii by znamenalo, že rok 1683 (kdy byla turecká armáda poražena před branami Vídně) přijde vniveč.<sup>264</sup>

Turecko má v evropském tisku stále do velké míry image země zaostalé jak ekonomicky tak politicky a stejně tak se dokola vrací téma jeho údajné „civilizační nezpůsobilosti“, neboť jako muslimská země nemá v EU své místo. O vstup do EU přitom Turecko požádalo již v roce 1959, v době, kdy Unie měla pouhých šest členů a Turecko bylo tehdy již sedm let členem NATO.

Kořeny zájmu Turecka o integraci do Evropy sahají dokonce už před vznik republiky do devatenáctého století, kdy s heslem modernizace a westernizace<sup>265</sup> přišla Otomanská říše. V roce 1963 podepsalo Turecko dohodu o přidružení (association agreement), jež pouze uznávala, že Turecko by mohlo být v budoucnosti kandidátem, v roce 1995 pak Turecko vstoupilo do celní unie. Skutečným kandidátem se stalo až v roce 1999 a teprve v říjnu

<sup>263</sup> Rozhovor s Valéry Giscard d'Estaingem, Le Monde, 9.11. 2002 in: The Impossibility of Saying No, The Economist 16.9. 2004

<sup>264</sup> The Impossibility of Saying No, The Economist 16.9. 2004

<sup>265</sup> Pojmy „modernizace“ a „westernizace“ bývají často vyslovovány jedním dechem a jejich význam se překrývá. Rozlišení obvykle spočívá v tom, že zatímco modernizace bývá spojována s pozitivními aspekty západní kultury, westernizace spíše s těmi negativními s podtextem vnucování odlišné kultury a ztracení vlastních původních tradic.

2005 došlo k oficiálnímu zahájení přístupových rozhovorů, o nichž se říká, že budou trvat minimálně deset let.<sup>266</sup>

Ačkoli dosud všechny země, jež byly pozvány k přístupovým rozhovorům, se později také staly právoplatnými členy Unie a opak nemá žádný precedens, s Tureckem je přesto stále zacházeno jako se „speciálním případem“, jehož budoucí členství stále není jisté. Ostatně je to především cesta k němu, ne členství jako takové, jež evropskou politiku zajímá. Členství v Unii totiž slouží jako motivace ke změnám, jež se EU snaží v Turecku prosadit (Turecko je jedinou kandidátskou zemí, po níž se žádalo výrazné přizpůsobení se normám EU ještě před začátkem samotných přístupových pohovorů). Členství samotné je zato stále chápáno jako problematické a ať už v jakémkoli stádiu přibližování se k Unii, evropští politici se stále snaží o to, nechat si dveře otevřené.

*„Pokud se Turci vydají nazpátek, ať už v otázce lidských práv nebo náboženského fundamentalismu, vždy jim může být opětovně ukázáno na dveře.“*<sup>267</sup> Podobně se vyjádřil také Romano Prodi: *„Jakékoli přerušení ve směřování k demokracii, lidským právům...a vládě zákona bude automaticky signálem k zastavení vyjednávání.“*<sup>268</sup>

Typické pro posudky EU týkající se Turecka je ambivalentní rétorika, jež oceňuje progresivní kroky, jež Turecko ve jménu vstupu vykonává, ale zároveň upozorňuje na jejich nedostatečnost a polovičitost<sup>269</sup>. V podobném smyslu se nesou také pravidelné zprávy Human Rights Watch: *„...mnoho z toho, co bylo pokládáno za reformy od počátku kandidatury Turecka na členství v EU bylo jen něčím o málo více než kosmetickými úpravami...“*<sup>270</sup> Opakovaně bývá kriticky zmiňován nedostatečný respekt k lidským právům, nefungující demokracie a nekončící spory o Kypř<sup>271</sup>. Kurdská otázka poněkud utichla po tom, co Turecko podlehl nátlaku EU a zrušilo trest smrti a tím také možnost takto ukončit život Abdullaha Occalana – kurdského guerilového vůdce, jenž byl

---

<sup>266</sup> Turecká reprezentace hovoří o roce 2015 jako o roce vstupu, ale jiní evropští politici jsou skeptičtější a jako horizont vstupu uvádějí spíše 15 či 20 let. Není potom divu, že ačkoli tři čtvrtiny Turků jsou pro členství v Unii, polovina je toho názoru, že k němu nikdy nedojde. (The Impossibility of Saying No, The Economist 16.9. 2004)

<sup>267</sup> Why Europe Must Say Yes to Turkey, The Economist 16.9. 2004

<sup>268</sup> To Brussels, On a Wing and a Prayer, The Economist 7.10. 2004

<sup>269</sup> Mezi pozitivními na cestě k „europeizaci“ bývá řazeno: zrušení trestu smrti, akceptování kurdštiny jako výukového jazyka ve školách a v televizním vysílání, zvýšení občanské kontroly nad armádou, pokrok v dodržování lidských práv

<sup>270</sup> Zucconi 2003, 37

<sup>271</sup> Turecko anektovalo severní část ostrova v roce 1975 a zřídilo zde ilegální vládu. Přes toto faktické rozdělení se stal Kypř v roce 2004 členem EU (Too Big to Handle?, The Economist 23.6. 2005)

dopaden v roce 1999 a bez intervence EU by byl popraven. Případ Ocalan je výmluvnou ukázkou toho, jak výrazný je vliv, jež instituce EU na Turecko mají za situace, kdy odmítavý přístup snižuje šanci Turecka na brzký vstup. Tímto způsobem drží EU Turecko v šachu, neboť integrace s EU je v zásadě nezpochybňovaným a jedním z hlavních cílů turecké zahraniční politiky. Je ovšem otázkou po jak dlouhou dobu, pokud EU bude vzhledem k Turecku pokračovat ve své politice vyhýbavosti neboli „speciálního partnerství“. To má sice budít dojem privilegovaného vztahu, ale Turky je právem napadáno jako součást strategie oddalování standardního členství, kterou EU praktikuje již tolik let.<sup>272</sup> Do strategie zdržování můžeme zařadit také např. členství Turecka v celní unii, jež sice nevyklučuje budoucí členství v Unii, ale ani je nijak negarantuje. Opět nepřekvapí odlišná interpretace na evropské a turecké straně. Zatímco Evropané vnímají tato „privilegia“ jako určitou náhradu členství v Unii, turečtí politici je chápou na jednu stranu jako ponižující, na druhou stranu je doma voličům interpretují jako součást poslední etapy přibližování se EU – aby svou zahraniční politiku vzhledem k EU mohli prezentovat alespoň jako relativně úspěšnou.

Pokud hovoříme o těžkostech, jež provázejí jednání mezi EU a Tureckem ohledně jeho vstupu do Unie, zmiňme čtyři nejčastěji verbalizované problémy, na něž se evropští politici při svém nesouhlasu s tureckým vstupem dovolávají.

Za prvé je to početná turecká populace, která bude do patnácti let tou nejlidnatější v Evropě<sup>273</sup>, čímž by v této pozici nahradila Německo. V Turecku by tak za patnáct let žilo zhruba 15 procent populace EU. Druhou tureckou slabinou je jeho chudoba. Turecké HDP tvoří jen 30 procent HDP evropské pětadvacítky a Turecko by tak významně odčerpalo z peněz, jež jsou určeny na rozvoj chudých regionů a jako agrární země také z těch, jež směřují do zemědělství.

Více než populace a chudoba nás ale zajímají kulturní aspekty obtíží tureckého vstupu, které se týkají již zmiňovaného „neevropského charakteru“ Turecka a také islámu, aspektu, jenž v Evropě po jedenáctém září vyvolává pravděpodobně největší obavy.

---

<sup>272</sup> Je nepochybné, že ve jménu „speciálního partnerství“ by se Turecko nikdy nepustilo do tolika reforem, ovšem pokud se tyto „úspěchy“ nepromění v kýžené členství, bude to v Turecku jednoznačně vnímáno jako neúspěch.

<sup>273</sup> Turecko má nyní 71 miliónů obyvatel a do patnácti let bude mít více než dnes populačně nejsilnější Německo, jehož populace stárne a nereprodukuje se zdaleka tak dynamicky.

### 6.3. Únava z integrace

Svébytný jazyk EU operuje již nějakou dobu s novým souslovím: „omezená kapacita absorbce“. Toto sousloví se obrací dvěma způsoby k jedinému: pocitu, že EU momentálně již nedokáže pojmout více nových členských států respektive imigrantů především těch chudých ze Třetího světa.

Ačkoli se termín omezené kapacity absorbce používá především v souvislosti s novými členskými státy, oba významy spolu souvisí. Termín absorbce se obrací proti obojímu: potenciálním novým přistupujícím zemím i imigrantům všeobecně.

Poprvé byl tento termín použit v roce 1993, kdy se na summitu v Kodani začalo poprvé vážněji hovořit o přistoupení první vlny východoevropských států<sup>274</sup>. Kodaňská kritéria kromě požadavku stability, demokracie, právního řádu a dodržování lidských práv v přistupujících zemích obsahují pasáž beroucí v úvahu „kapacitu unie absorbovat další členy...“ Toto kritérium připravenosti starých členů Unie přijmout mezi sebe nové státy ale tehdy bylo pouze formální a podmínky vstupu ležely plně na bedrech východoevropských států. Ačkoli se tedy poukazuje na toto, že kritérium absorbce není nové, serióznost, se kterou se o něm nyní hovoří, nová je. Tento důraz je živěn jednak nelibostí, jakou vyvolali východoevropští migranti na západ neboli levná pracovní síla, strachem z přistoupení Turecka, ale také problémy s integrací stávajících problematických imigrantů (především muslimů). Všechny tyto obavy a zklamání byly jednotlivými důvody odmítnutí evropské ústavy. Eurooptimismus tlačný bruselskými elitami se poprvé v historii EU rozešel tak výrazně s veřejným míněním (především ve Francii a Holandsku, kde ústava v roce 2004 v lidovém hlasování neprošla<sup>275</sup>).

Nejen strach z vln nových přistěhovalců, chudých a kulturně odlišných nových členských států či nespokojenost s integrací již usazených imigrantů byla důvodem odmítnutí evropské ústavy, únava z integrace a rostoucí popularity zabývat se „kapacitou absorbce“. Ne společné ustavě bylo ale také výrazem nespokojenosti některých občanů se

<sup>274</sup> The Absorption Puzzle, *The Economist* 29.6. 2006

<sup>275</sup> Nikdy do té doby se nestalo, že by dva zakládající státy odmítly tak jednoznačně důležitou evropskou smlouvu. V roce 1992 sice Dánové v referendu odmítli Maastrichtskou dohodu a v roce 2001 Irové dohodu z Nice, obě smlouvy, ale po pozměnění prošly (*Adventure at a Standstill*, *The Economist* 25.5. 2006).

svou národní vládou či pocitu, že by integrace měla probíhat pomaleji nebo do menší hloubky<sup>276</sup>.

Tuto nespokojenost můžeme v zásadě spojovat s nespokojeností s minulostí (s národní vládou, s těsností integrace, s rozšířením EU<sup>277</sup>, s adaptací přistěhovalců) nebo se strachem z budoucnosti<sup>278</sup> (z těsnosti integrace, z dalšího rozšíření EU – především o Turecko, z levné pracovní síly z východu a ze soužití se stávajícími a novými kulturně odlišnými přistěhovalci).

Především strach z budoucnosti může být jedním z výrazů antiglobalizačního postoje, který se nemusí změnit ani když se integrační proces zpomalí, jak se o tom od roku 2004 na evropských summítech hovoří. Zastáncům antiglobalizačního postoje, pro který je charakteristická snaha po izolaci nejde o zpomalení rozšiřování EU, aby se „Evropa aklimatizovala“, ale o trvalé zastavení procesu přílivu imigrantů. Antiglobalistická levice, která reaguje na fakt, že vyvázet zboží je řádově jednodušší než přijímat imigranty (zvláště ty s odlišným kulturním zázemím) si klade za cíl zachování Evropy v její intaktnosti a v tomto přístupu se tak vlastně protíná s jinak odlišnou pravicí a jejími snahami o zachování „bílé“ Evropy. Přistěhovalectví je ovšem faktem a otázkou pouze zůstává, jakým způsobem je regulovat. Říci stop není možné, stejně jako zmrazit podobu Unie, k čemuž jakoby odkazovalo dvojnásobně neúspěšné referendum o evropské ústavě. Dilema „bud' anebo“, která EU odjakživa paralyzovala by bylo možné elegantně vyřešit prostřednictvím mechanismu diferenciované integrace<sup>279</sup>. Tento jiný název pro tzv. dvourychlostní Evropu znamená, že členství v EU by znamenalo pro různé členy něco jiného. Opět se tak připomíná idea Jana Zielonky z naší kapitoly Projekt evropské

---

<sup>276</sup> Deklarace přináležející k ústavě hovoří o tom, že pokud bude ústava během dvou let od podepsání ratifikována čtyřmi pětinaми členských zemí, Evropská rada by měla zvážít další postup, protože taková menšina by neměla mít právo celý proces zastavit. To implicitně předpokládá možnost menších změn v textu a jeho opětovné předložení k referendu zemím, kde byla ústava odmítnuta. Ovšem za prvé smysluplná změna, která by změnila francouzský a holandský negativní postoj k ústavě se nezdá reálná a také nezní příliš demokraticky ptát se podruhé na to, na co voliči již dali svými hlasy odpověď. Kromě toho šest členských zemí (Velká Británie, Irsko, Švédsko, Dánsko, Polsko a ČR) již dalo najevo, že po francouzském a holandském odmítnutí se ústavu ratifikovat nehodlají.

<sup>277</sup> „Rozšíření bylo úspěšným aktem“ řekl komisař pro rozšíření EU Rahn „EU by měla mít všechny důvody k hrdosti“. Otázán, proč tato hrdost nebyla citelnější, řekl, že v mnoha zemích EU byla spojena se špatnými pocity a sociální nespokojenosti.“ ( Smale a Bilefsky, <http://www.iht.com/articles/2006/06/19/news/eu.php>, 6.1. 2007)

<sup>278</sup> Důvodem odmítnutí evropské ústavy byly také důvody, které s ní nesouvisely ani nepřímou jako např. nespokojenost voličů se svou vládou, jejímž katalyzátorem se hlasování o ústavě stalo.

<sup>279</sup> Janning a Weidenfeld, <http://www.iht.com/articles/1996/01/31/edweid.t.php>, 6.1. 2007



identity a občanství o Evropě s „měkkými“ hranicemi a množstvím překrývajících se struktur (Zielonka věří, že moderní tržní ekonomiky spolu spolupracovat podle středověkého modelu. Některé státy by podle Zielonky měly stejnou měnu, jiné společnou armádu, další by kooperovaly v právních otázkách, aniž by existoval závazný model společné spolupráce, protože žádný takový dle Zielonky nemůže existovat. Míra rozšíření EU je dle Zielonky tak velká, že jakákoli pevná struktura, se bude hroutit). Překrývající se členství států, které by dobrovolně kooperovaly na různých věcech v různém složení neboli tzv. „systém dobrovolných koalic“<sup>280</sup> je založen na předpokladu, že není důvodu, nikoli jen, aby si některé země udržovaly odstup a chovaly se zdrženlivě (k otevření svého pracovního trhu, k přijetí eura apod.), ale že také není důvod, aby se spolu některé země nemohly integrovat intenzivněji, pokud to neohrožuje ostatní. Vedle modelu překrývajícího se členství existuje ještě model tzv. „vnějšího a vnitřního klubu“, který by znamenal vytvoření dvou (či tří) skupin o různé integrační intenzitě, tedy de facto vytvoření organizace paralelní k EU s odlišnou mírou provázanosti. Nevýhoda druhého modelu je v jeho větší rigidnosti a menší prostupnosti, členství v tomto modelu se totiž nepřekrývají.

Inkoherence, kterou mechanismus diferencované integrace přináší, by ovšem nebyl ničím úplně novým. Již teď se pracovní trhy zemím z první východoevropské vlny otevřely jen ve Velké Británii, Irsku a Švédsku, inkoherentní je také evropská imigrační politika, tato inkoherence má navíc nepříjemné praktické důsledky pro všechny. Zatímco Francie má tendenci na v polovině první dekády milénia svou imigrační politiku zotřovat, Španělsko vyhlásilo již několik amnestií pro své ilegální přistěhovalce. V případě prostupných evropských hranic taková politická nesouhra znamená, že jsme svědky situace tzv. „mačkání balónu“, kdy se imigranti přelévají z jednoho státu EU do druhého podle aktuální imigrační politiky národních vlád, zatímco jejich celkový počet v EU nekontrolovaně roste. Koordinace evropské imigrační politiky jako celku přitom nemusí znamenat postoupení této pravomoci Bruselu, ale účinnou spolupráci mezi národními vládami. Za současného stavu by ani nic jiného nedávalo smysl. S imigrační politikou zásadně spjatá otázka občanství a jeho udělování je totiž v kompetenci právě národních vlád a nikoli Bruselu.

---

<sup>280</sup> Coalitions for the Willing, *The Economist*, 1.2. 07

Únava z integrace ale není jen nesouhlasem s charakterem integrace a rozšiřováním o nové členské státy, ale také důsledkem nespokojenosti s politikou multikulturalismu a tedy s integrací nikoli států či institucí, ale kulturně odlišných jedinců.

Za touto nespokojeností s politikou multikulturalismu (která svým důrazem na zvláštnost respektive svou přílišnou úctou k odlišnosti nůžky mezi usedlíky a přistěhovalci rozevřela, místo aby přispěla k opaku) je střízlivění z politiky korektnosti<sup>281</sup> i faktické negativní důsledky, které politika multikulturalismu měla na starousedlíky, především nižší vrstvu. Většina z dvousettisíc Britů, kteří v roce 2006 volili antiimigrační Britskou nacionalistickou stranu, byli především příslušníci nižší střední třídy, kteří mají pocit, že jejich sociální i ekonomické pozice jsou ohroženy.

## **7. POHLED Z DRUHÉHO BŘEHU**

### **7.1. Možnosti komunikace**

V kapitole „Imigrace jako velké vyprávění EU“ se prostřednictvím Spivakové konceptu dotýkáme fenoménu hovoření ve jménu druhého, přičemž „others“ neboli „tí druzí“ jsou imigranti ze Třetího světa - lidé se stigmatem cizince, jenž a priori budí podezření.

Pokusme se nyní přenést na pomyslný druhý břeh a podívat se na to, jak je Evropa nahlížena jimi – těmi, jež do ní přicházejí odjinud - nositeli neevropské kultury, jež často nespočívá na křesťanských základech.

Pokud nás zajímá hlas těch, o nichž jsme dosud mluvili ve třetí osobě, máme několik možností, jak se jejich pohledu přiblížit. Můžeme pátrat po mluvčích dotyčných imigrantských komunit, jejich postoje se pokoušet vyvozovat z medializovaných nepokojů nebo se zaměřit na intelektuály té konkrétní skupiny, žijící doma, v Evropě či zahraničí, kteří se k problémům imigrace a soužití kulturně odlišných skupin vyjadřují. Poslední možnost je bezesporu ta nejschůdnější, neboť můžeme čerpat z množství knih, článků, textů a jiných záznamů, jež ve dvou předchozích případech nejsou v takové míře

---

<sup>281</sup> Bývalý britský předseda komise pro rasovou rovnost Trevor Phillips si dnes již může dovolit říci, že: „Afro-karibský muž půjde pravděpodobněji do vězení než na univerzitu“ (A House with Many Mansions, *The Economist*, 1.2. 2007 )

k dispozici, ovšem tento způsob analýzy s sebou nese také svá úskalí. Valná většina intelektuálů, jejichž hlas je etnickým původem neevropský, jsou absolventi západních – evropských či amerických – univerzit a jejich přístup k problematice integrace imigrantů z Třetího světa se jen málo liší od mainstreamu západních společenských věd. Co se týče muslimů v křesťanské Evropě a jejich integrace problematizované muslimskou identitou respektive naopak, což je jednou z otázek, o níž se dnes v souvislosti s tématem imigrace do EU mluví snad nejčastěji, platí tento princip téměř bezvýhradně. Hlasy levicových intelektuálů humanitních věd, jichž je na západních univerzitách většina, hovoří o frustraci těžko se integrujících muslimů, především jako o důsledku diskriminace a evropského rasismu s koloniálními kořeny, což je argumentace shodná s mnoha původem blízkovýchodními akademiky. Fakt, který překvapí snad nejvíce, je kritika Evropy a evropské kultury z obou stran pomyslného břehu. Na rozdíly, které jsme čekali mezi intelektuály Západu a arabského světa<sup>282</sup>, čekáme marně. Snad je tento fakt způsoben větší ochotou Evropanů reflektovat sama sebe, snad je umocněn pocity viny postkoloniálního Západu a na straně muslimů přetrvávajícím komplexem méněcennosti. Zatímco Evropané jsou často ochotní sypat si popel na hlavu, arabští intelektuálové každý po svém přisypávají, na svoji vlastní hlavu ovšem výjimečně. Tato malá ochota k sebereflexi je mimo jiné způsobena „nemožností“ nahlížet na Blízkém Východě na náboženství pohledem sociálních věd. Akceptován je pohled věroučný nebo takový, jež staví do souvislosti islám s politikou, ale z intelektuálního hlediska existuje stále množství axiomů, jež se zkrátka nenapadají, v islámském světě není taková diskuse běžná ani na univerzitách.<sup>283</sup>

Už samotné slovo „gharb“ neboli „západ“ má v arabštině pejorativní nádech. Znamená nejen geografický západ, ale také cizí, podivný či místo nesrozumitelnosti a temnoty, ghurab je také vrána, jež přináší neštěstí...<sup>284</sup>

Ti, jež upozorňují na muslimský komplex méněcennosti, obvykle zdůrazňují zašlou slávu a moc středověkého arabského světa a relativně krátkou dobu, po kterou evropská

---

<sup>282</sup> Neměli bychom ovšem zapomenout, že z muslimů, jichž je celkově kolem 1,2 miliardy, žije v arabském světě jen 20%. (Esposito, 2)

<sup>283</sup> Arkoun, <http://www.loc.gov/loc/video/mslm/mslmintl/#Speakers>, 7.2. 2007

<sup>284</sup> Mernissi 1992, 13

mocenská převaha trvá.<sup>285</sup> Takový je ovšem stále pohled spíše zvnějšku, způsob, jakým Evropané interpretují vypjaté anti-západní projevy s nimiž se periodicky setkávají. Nás ale v této kapitole zajímají pohledy muslimů ať už zevnitř z muslimského světa nebo těch, jež se usadili v Evropě.

Západ by měl *“použít svou moc k tomu, aby nastolil v arabském světě demokracii.”* Musí podporovat *“progresivní síly”* jak proti místním režimům tak proti fundamentalistům a rovněž *“napomáhat vytvoření občanské společnosti”*... *“Západ je děsivý, protože nutí Muslimy vykopávat těla všech protivníků, náboženských i světských, intelektuálů i běžných lidí, kteří byli zmasakrováni kalify.”*<sup>286</sup> Solidarita ummy stavěná do kontrastu s hašteřivou západní demokracií jsou jen pouhé řeči, jež mají přehlušit skutečný stav věcí, říká Fatima Mernissi, socioložka na univerzitě Mohammed V v marockém Rabatu, jedna z mála silně prozápadních blízkovýchodních akademických hlasů. *“Demokracie není nic, co by bylo islámu cizí a Muslimové se mýlí ve svém strachu z toho, že její rozšíření by narušilo integritu islámu. Naopak by vyléčilo zranění způsobená již dávno “despotickými politiky”,* dodává Mernissi.

Al-Qaradhavi pak tvrdí, že demokracie nejen, že není islámu cizí, ale vychází dokonce přímo z jeho tradice: *„Někteří říkají že demokracie je importovanou inovací. Jakákoli inovace je odchylkou od cesty spravedlivosti a jakákoli taková odchylka vede do pekla. Já říkám, ne! Podstata demokracie není importem. Esencí demokracie je Šura, náboženská rada, s povinností prosazovat ctnost a potírat opak.“*

Z muslimského prostředí zní ovšem také jiné hlasy. Hlasy těch, kteří tvrdí, že islám s demokracií nic nespojuje, neboť demokracie není žádným principem islámskému světu známé náboženské tolerance, spravedlnosti či jiné náboženské hodnoty. *Demokracie je občanský princip ne náboženská hodnota..*“ oponuje Al-Qaradhaviho kritik Al-Nabulsi<sup>287</sup>

a potvrzuje tak vlastně mediálně známá vyjádření muslimských konzervativních kleriků o tom, že demokracie jakožto vláda lidu se neslučuje s islámem, protože v islámu vláda

---

<sup>285</sup> V 17. století turečtí pašové stále panují v Budínu a Bělehradě a berberští kozáci ze severní Afriky podnikají loupeživé nájezdy na pobřeží Anglie, Irska a dokonce Islandu. K vymaňování evropských národů z turecké nadvlády dochází ještě v 19. a na přelomu 20. století. (Lewis, 17, 45)

<sup>286</sup> Mernissi 1992, 16

<sup>287</sup> části z debaty obou oponentů přístupny na: <http://www.freemuslims.org/document.php?id=33>, 6.3. 2007

náleží Alláhovi, který prostřednictvím vládce vládne lidem. V takovém konceptu skutečně pro demokracii příliš místa nezbyvá. Podle Al-Nabulsiho, se muslimové se systémem demokracie seznámili nedávno, prostřednictvím Evropanů - v době, kdy Západ demokracii začal zavádět a vnucovat cizím zemím, aby jak tvrdí Al - Nabulsi “ *obyvatele uchránil uchránil před útlakem z rukou despotických a represivních vládců* ”<sup>288</sup>.

Slučitelnost respektive neslučitelnost demokracie a islámu není samozřejmě otázkou oddělenou od problému integrace muslimů v EU, tzn. slučitelností muslimské identity s příslušností k evropské kultuře, k evropanství a evropským hodnotám. Obě skutečnosti spolu souvisejí a obě se také týkají charakteru a míry rozsahu modernizace a westernizace muslimského světa. Často se objevuje názor, že modernizace v muslimském světě dosud v plné míře neproběhla a muslimský svět se dosud potýká s problémy (sekularizace, odluka církve a státu), s nimiž se Evropa vyrovnala již v 19. století. Podle Arkouna<sup>289</sup> muslimy modernita dosud minula, což souvisí s tím, že od 18. století se nijak nepodílejí na evropském intelektuálním životě<sup>290</sup>. Propast mezi muslimským a evropským intelektuálním světem<sup>291</sup> je do velké míry způsobena již zmiňovaným faktem existence apriorních tzn. nezpochybňovaných daností, jež je v muslimském světě silnější než v sekularizované Evropě. Sféru těchto “jistot”, témat, jež se svobodně nepromyšlejí ani v intelektuálním diskurzu, nazývá Arkoun dimenzí dosud nemyšleného, přičemž nejvýznamnější součástí této sféry je právě náboženství.<sup>292</sup>

Co když ale modernizace sekularizaci respektive odluku církve od státu implikovat nemusí? Nebo alespoň ne ve formě, na jakou jsme zvyklí na Západě. Překvapivým případem může být Turecko, jež bývá často dáváno za vzor moderního islámského státu a

---

<sup>288</sup> <http://www.jihadwatch.org/archives/002417.php>, 3.2. 2007

<sup>289</sup> Mohamed Arkoun je emeritním profesorem islámských studií na Sorbonně ve Francii

<sup>290</sup> Konference “Globalization and Muslim Societies, Intellectual Debates in Islam in the New Era“, knihovna Kongresu USA 27.6. 2001, viz. též <http://www.loc.gov/loc/video/mslm/inslmintl/#Speakers>, 7.2. 2007

<sup>291</sup> Někteří právem poukazují na skutečnost, že není na místě srovnávat Západ respektive Evropu s muslimy, srovnávat bychom měli muslimy s křesťany či Evropu s Blízkým Východem respektive s Indonésií, kde žije v současnosti muslimů nejvíce. Na druhou stranu, pokud hovoříme o Evropě, zdá se relevantnější mluvit o Evropanech než o křesťanech, kteří ve formě praktikujících věřících jsou v Evropě menšinou ( [http://www.tariqramadan.com/rubrique.php?id\\_rubrique=43&lang=en](http://www.tariqramadan.com/rubrique.php?id_rubrique=43&lang=en), 5.3. 2007 )

<sup>292</sup> Arkoun 2002, 145

totéž platí i v Alžíru a Tunisku . Místo toho, aby stát a náboženství spolu soužili jako dvě vzájemně nezávislé entity, státní kontrola projevy náboženské víry leckdy potlačuje. Spojení mezi státem a náboženstvím tak přetrvává, jen mechanismus závislosti se liší. Není potom divu, že zatímco na Západě je sekularizace chápána jako předpoklad demokratizace, na Blízkém Východě bývá asociována s diktaturou. To, co je státem podporováno, totiž často není náboženská svoboda nebo reformistické náboženství, ale náboženství konzervativní, jež je služebné a z kazatelny nekritizuje stát.<sup>293</sup> Za podobný paradox, jehož si Evropané nejsou často vědomi je souvislost liberalizace a represe se zrovnoprávněním žen v islámských společnostech. Z důvodu převažujícího konzervativního veřejného mínění se zrovnoprávnění žen často překvapivě váže s represivními systémy jež byly např. v Jeménu či Iráku, neboť jinak než jako direktivy shora by takové kroky v konzervativní společnosti neprošly. Rozdíl mezi modernizací a westernizací, jež jsou pojmy, které jsme původně chtěli zprůhlednit, můžeme chápat buď jako rozdíl mezi negativním a pozitivním vnímáním téhož ( oblékání západního oděvu se u mužů v muslimském světě často chápe jako modernizace, zatímco analogické napodobování západní módy ženami bývá hodnoceno negativně jako westernizace<sup>294</sup> )<sup>295</sup> anebo jako dva procesy, jež se mohou, ale nemusejí krýt, jež mohou, ale nikoli nezbytně, probíhat současně. Takto je alespoň modernizace a westernizace chápána množstvím prominentních neevropských intelektuálů ( Said, Ramadan, Sardar, Abou El Fadl ), jež by rádi viděli prvé, ale druhé odmítají. Jednotný názor na to, zda demokratizace musí být nutně westernizací ovšem napanuje.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> Roy 2004, 5

<sup>294</sup> Sardar hovoří o podobném dvojím metru, když říká, že šátek na hlavě francouzské ženy je šik, zatímco na hlavě muslimské ženy je hrozbou civilizace. Naráží tím zjevně na kontroverzní debatu kolem zakázání či povolení pokrývek hlavy muslimským dívkám ve francouzských školách.

( <http://www.muslim-lawyers.net/research/index.php3?aktion=show&number=169>, 3.3. 2007 )

<sup>295</sup> Lewis, 87

<sup>296</sup> Připomeňme si nechvalně známé demokratické volby v Alžíru v r. 1992, které skončily vítězstvím islamistů a následně byly zrušeny. Demokratické volby nejsou nijakou zárukou zvolení vlády, jež demokracii bude respektovat. „Bůh se nevolí, Bůh se poslouchá“, nechal se v této souvislosti slyšet alžírský aktivista. Lídr vítězné strany zase prohlásil: „Je to islám, kdo je vítězem, nikoli demokracie. Kvůli demokracii k volbám nechodíme.“ ( <http://www.geocities.com/martinkramerorg/PoliticsandProphet.htm>, 3.3. 2007 )

Mernissi tvrdí, že Západ je pro Orient zrcadlem, do kterého se bojí nahlédnout, aby tam nezahlédl vše to, co ve vlastní kultuře násilně potlačuje<sup>297</sup>. Takový přístup je analogický k pohledu kritické teorie, jež evropský náhled na islám považuje za soubor projekcí evropské kultury, která se potřebuje vymezit a islám k tomu účelově zneužívá.<sup>298</sup> Takový způsob pohledu ovšem vzájemnou komunikaci a výměnu názorů neusnadňuje. Pokud se chceme zabývat tím, jakým způsobem je možné soužití muslimů s nemuslimy v současné Evropě, musíme předpokládat, že nehovoříme s zrcadly, ale s lidmi schopnými sebereflexe.

Metaforu zrcadla používá také Al-Nabulsi a stejně jako Mernissi hovoří o strachu Arabů do něj nahlédnout.

*“Kdyby dnes Arabové disponovali dobře naleštěným zrcadlem, ve kterém by se mohli zahlédnout, byli by šokováni strachem a panikou, které vyvolávají. Obraz, by hovořil o tom, že jsme se stali nejterorističtějším a nejkrvavějším národem na světě v této fázi dějinného vývoje, kdy národy řeší své problémy prostřednictvím dialogu, diplomacie, konvencí a prostřednictvím apelu na světové mínění, veřejnost a intelektuály místo vyhrožování druhým krvavou reží, když ten nebo onen požadavek zůstane nesplněn. Náš obraz hovoří o tom, že jsme se stali národem, který přišel o rozum.”<sup>299</sup>*

Taková kritika z pera muslima zní až neuvěřitelně a Al-Nabulsiho portrét Západu, který nám jeho zrcadlo nabízí, je snad až příliš růžový. Faktem je, že pokud by autorem tohoto výroku nebyl jordánský, ale západoevropský intelektuál, byl by některými jistě obviněn z islamofobie. Ta nepochybně také existuje (je např. jedním z důvodů kolísavého postoje států EU k přistoupení Turecka), nekryje se ale s jakoukoli kritikou namířenou na muslimy, Araby a terorismus.

## 7.2. Je možné být současně muslimem a Evropanem?

---

<sup>297</sup> Mernissi, 16

<sup>298</sup> Obdobně byl některými západními intelektuály hodnocen i negativní přístup k bývalému Sovětskému svazu

<sup>299</sup> <http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP78604>, 23.2. 2007

Tuto otázku si v současné Evropě klade kde kdo a odpověď neznáme. Přesto se o ni alespoň pokusme.

Především je nutné si uvědomit, že pokud by k něčemu takovému došlo a všichni evropští muslimové by se identifikovali se svými evropskými domovskými zeměmi a nikoli v první řadě se svými etnickými komunitami, nebo s náboženstvím, jenž vyznávají, byla by hrozba terorismu "zevnitř" z velké části zažehnána. Poselství, které se teroristé evropským muslimům snaží vnutit, totiž říká "toto není islámská společnost, toto není vaše společnost" a tedy ani nic, čemu by byl jedinec povinován úctou a zodpovědností. Výše popsany protievropský postoj pokládá Tariq Ramadan<sup>300</sup> vůdčí islámský myslitel druhé a třetí generace muslimských imigrantů do Evropy, nejen za neislámský, ale přímo protiislámský.<sup>301</sup> Ramadan, jež bývá napadán jak Evropany jakožto málo pro-evropský tak muslimy, jako příliš westernizovaný a nedostatečně autentický muslim, poukazuje především na kolaps komunikace, ke kterému mezi Evropany a evropskými muslimy došlo – na přespříliš emocí, jež téma ovládají a nedostatek racionality, jež ústí na evropské straně v islamofobii a na muslimské v rostoucí zášť vyrůstající z pocitu křivdy. Zatímco extrémisté jakoby říkali: „Podívejte, my to věděli, jak je Západ proti islámu“, Evropané jakoby hlásali: Podívejte, muslimové nejsou schopni se integrovat a dodržovat hodnoty společnosti, jež je přijala.“ Ramadan je schopný polemizovat s oběma těmito stranami, zároveň je otevřeně muslimem a předkládá několik úkolů, na nichž by měla každá ze stran pracovat.

Apeluje na muslimskou komunitu, aby nezaměňovala islámské za antizápadní, aby nepodlehla iluzi toho, že opozice k Západu znamená větší autentičnost jakožto antiteze k dekadenci, jak se nechali slyšet radikální muslimští vůdci jako Abu Hamza či Omar Bakri a Evropany vybízí nejen k toleranci, ale k aktivní snaze dozvědět se o muslimských společnostech více, neboť "islám je nyní evropské náboženství a jako s takovým by s ním mělo být zacházeno"<sup>302</sup>. Ramadan má odpůrce jak v řadách muslimů, tak Evropanů ( a především amerických úřadů)<sup>303</sup>, svou otevřeností a schopností udržet si relativní odstup

---

<sup>300</sup> Tariq Ramadan byl týdeníkem Time zařazen mezi 100 nejvíce novátorských myslitelů 20. století.

<sup>301</sup> [http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id\\_rubrique=43&lang=en](http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id_rubrique=43&lang=en), 5.3. 2007

<sup>302</sup> tamtéž

<sup>303</sup> V USA mu nebylo prodlouženo vízum a musel odtud odcestovat, ačkoli tam působil jako řádný universitní profesor, nyní pracuje v centru blízkovýchodních studií na St. Anthony's College v Oxfordu.



od obou táborů je ovšem stále výjimkou. Přesto jeho teze vzbuzují více otázek než nabízejí odpovědi.

Opravdu je lze být v Evropě muslimem a nežít v rozporu se sebou nebo svým okolím? Podle módní koncepce multidimensionálních identit, jež příslušnost ke skupině chápe především jako volní akt svobodného individua, který si na trhu identit vybírá tu svoji, není nic snažšího. Vše o co potom jde, je pouze zajistit dostatečně svobodomyšlné prostředí, které jedinci umožní se tímto způsobem rozvinout. Není ale posláním muslima především šíření islámu a nikoli hladká integrace do neislámské společnosti? Fakt, že Korán muslimům povoluje žít v nemuslimských společnostech se s něčím, co bychom mohli nazvat identita britského, německého či českého muslima přece jen nikoli nutně překrývá.

Jak mohou akceptovat evropské hodnoty například ti, jež Evropě vyčítají absenci posvátna? Ti, za něž hovoří Arjun Sen, když evropskou kulturu nazývá kulturou hédonismu s jediným kultem, kterým je konzum, a Evropany lidmi, jež jsou vychováváni k tomu nerespektovat nic a nikoho?<sup>304</sup> Není funkční integrace do takové kultury sama o sobě proviněním proti islámu? Chceme snad popřít, že v Evropě toho z posvátna nezbylo příliš, zatímco pro muslimy je náboženství úhelným kamenem, jež definuje většinu ostatního?

Podle studie „Žijeme spolu zvlášť: Britští muslimové a paradoxy multikulturalismu“<sup>305</sup> se důležitost náboženství a jeho role v každodenním životě zvláště mladých muslimů, zvětšuje. 36% dotázaných mladých lidí mezi šestnácti a čtyřicetiletými odpovědělo, že muslim, který konvertoval k jinému náboženství by měl být „potrestán smrtí“. Mezi pětapadesátníky bylo muslimů stejného názoru pouze 19%. 40% mladých muslimů odpovědělo, že by chtěli, aby jejich děti navštěvovaly islámské školy ve srovnání s pouhými 20% pětapadesátiletých. 40% mladých muslimů by také podle průzkumu dalo přednost žít ve Velké Británii podle šari'yy odvozené z Koránu před současným právním systémem. Pětapadesátiletých tohoto názoru bylo v průzkumu jen 17%. Tradičnější jsou mladí britští muslimové podle průzkumu také v otázkách nošení hidžábu. Překvapující je zjištění, že britští muslimové opovrhují evropskými hodnotami více než jejich protějšky

<sup>304</sup> [http://www.tariqramadan.com/article.php?id\\_article=566&lang=en](http://www.tariqramadan.com/article.php?id_article=566&lang=en), 5.3. 2007

<sup>305</sup> <http://www.policyexchange.org.uk/images/libimages/246.pdf>, 4.3. 2007

z Francie či Německa. Tento fakt by ovšem mohl mít více co dělat s britskou zahraniční politikou než s tou domácí<sup>306</sup>.

Nebezpečí, se kterým se znova a znova setkáváme při operování s pojmem identita a v případě muslimů v Evropě ve velmi vyhocené formě, je paušalizace. Zobecňování se sice nevyhneme, ale měli bychom si alespoň uvědomit, kdy a v jakých kontextech se jej dopuštíme. Tvrzení, že pro muslimy je náboženství úhelným kamenem sice vybízí k upřesnění pro které muslimy, jaksi a priori ale počítáme, že pro většinu z nich a po tom kolik je těch, pro něž to neplatí, pravděpodobně nebudeme pátrat. Se slovními spojeními „muslimský fanatismus“, „americká pýcha“ či „židovská chamtivost“ je to stejné. Leckdy se navíc jedná o životy lidí a v Evropě minimálně o dialog, jenž permanentně kolabuje. Kdo z Evropanů upřímně věří, že muslimové mohou být pro Evropu příspěvkem? Možná je Evropa skutečně rasistická, islamofobie je faktem a diskurz evropské identity je symptomem našich obav.

Možná proto stále hovoříme „pouze“ o koexistenci, o toleranci, o nich v Evropě, ale nikoli o jejich Evropě, neboť muslimská komunita může sice v Evropě žít, ale nemůže v ní v silném slova smyslu BÝT způsobem ne zcela nepodobným tomu, jakým podle některých nemůže být Turecko členem EU.<sup>307</sup> Pokud přistoupíme na takový úhel pohledu, stává se otázka potenciálu evropsko-muslimské multidimensionální identity do velké míry otázkou porozumění tomu, jak je Evropa Evropany konceptualizována, tzn. jak si Evropu představují ti, jež se sami považují za „autentické“ Evropany.<sup>308</sup> Obloukem se tak vracíme k již položené otázce: Chápou Evropané muslimy v Evropě jako element, jež Evropu nějakým způsobem může obohatit respektive ji obohacuje?

Pokud si v angličtině zadáte do vyhledávače google sousloví „muslimové prospěšní Evropě“, většina z webových stránek, jež se objeví na prvních místech a které dané sousloví používají ve vyznění, jaké máme na mysli – neboli tematizují prospěšnost muslimů evropské společnosti – jsou stánky center islámských studií či muslimských

---

<sup>306</sup> A House with Many Mansions, *The Economist*, 1.2. 2007

<sup>308</sup> Asad 2003, 159

spolků, tedy instituce, u nichž se to z povahy jejich charakteru předem očekává.<sup>309</sup> Činit závěry z více méně náhodného pokusu by bylo zavádějící, ovšem nízká frekvence sousloví v „objektivním“ tisku, či „neutrálních“ článcích přesto o něčem svědčit může. Periodicky se dramatizující soužití s muslimy však Evropě bezesporu cosi přináší a to otevírání témat, jež se zdála jako provždy vyřešená a nyní jsou opět vystavena veřejné diskusi. Jedná se o taková základní práva, jako je např. svoboda slova, jež se zdá, nemá podle mnohých muslimů pouze legální limity<sup>310</sup>, ale také limity občanské, neboli limity občanské zodpovědnosti a transkulturní citlivosti, která by v ideálním případě znamenala vzájemné předjímání a obcházení možných konfliktů, na což je litera zákona ve většině případů krátká.<sup>311</sup>

Ramadanem zmiňovaný sebestopvrtující se kruh na jedné straně těch, kteří viní muslimy z nerespektování evropských hodnot a na druhé straně vyznavačů islámu, kteří obviňují Evropany ze záměrného napadání principů jež jsou islámu svaté a z negativní předpojatosti, dále reprodukuje binární vidění reality, na němž je celý evropsko-muslimský kulturní konflikt založen. Jakoby se jednalo nikoli o rozštěp dvou světů, ale o dva světy uvnitř jednoho – těch, kdo se snaží o dialog a těch, kteří vidí svět v opozicích, říkají ti, podle kterých vinu za problémy muslimů v Evropě mohou stejným dílem obě strany – muslimové i Evropané. Jak tedy být funkčním muslimem-Evropanem?

Tradičně vzato, Evropané historicky získávali svou „evropskou“ identitu (pokud na něco takového přistoupíme) z charakteru své civilizace, nikoli pouze geografického regionu a proto ne všichni, kdo v Evropě žili, byli/jsou jako Evropané chápáni. Tento „elitní klub

---

<sup>309</sup> <http://www.muslim-lawyers.net/research/index.php3?aktion=show&number=169> , 3.3. 2007  
<http://www.freemuslims.org/news/article.php?article=695> , 6. 3. 2007, <http://www.uni-erfurt.de/islamwissenschaft/en/europe.htm> 6.3. 2007

<sup>310</sup> Svoboda slova není v žádné z evropských zemí absolutní. Trestným činem je v ČR např. hanobení národa, rasy a přesvědčení a podněcování k rasové a národnostní nesnášenlivosti.

<sup>311</sup> V této souvislosti nelze nezpomenout medializovanou kauzu z února 2005 týkající se satirických komiksů zobrazujících proroka Muhamada, jež vyšly v dánských novinách Jyllands-posten 30.9. 2005. Bouře nevole muslimů vyústily v takové požadavky jako je odstoupení vedení novin a veřejná omluva na nejvyšší státní úrovni. Ozývaly se také hlasy, které hovořily nikoli o znovuzavedení cenzury, ale o „rozumnějším“ užívání svobody slova, otázkou zůstává, jak tuto „rozumnost“ zákonem vymezit, co to „rozumnost“ fakticky znamená, pokud nechceme přistoupit na restriktce. Za zmínku také stojí, že to byly arabské režimy, kdo ve velkém zmiňovaný komiks posléze šířily, ten totiž v Dánsku za nevelkého zájmu vyšel již o několik měsíců dříve – v září 2005.

Evropa“ si například stále neví rady s evropanstvím/neeuropanstvím Rusů<sup>312</sup> stejně jako dříve Židů, či celé éry muslimského středověkého Španělska od sedmého do čtrnáctého století, jež je a není plně včleněna do evropské historie.<sup>313</sup>

### 7.3. Deteritorializace Islámu a dimenze dosud nemyšleného

Dimenzí dosud nemyšleného míní Arkoun témata, o nichž se v rámci islámského světa nehovoří, jež nejsou svobodně diskutována a to ani v akademické sféře, především se jedná o témata spjatá s náboženstvím.

Pokud bychom se tento pojem pokoušeli aktualizovat pro účely našeho textu, znamenalo by to klást si „heretické otázky“, jejichž verbalizace není zvykem. Například Ramadánovu otázku, „co přínosného muslimové pro Evropu znamenají“ potočit a pochybovačně se zeptat, zdali vůbec něco takového jako muslimský přínos současné Evropě existuje nebo zda skutečnost, že teroristické útoky jsou v drtivé většině dílem muslimů jistým způsobem neospravedlňuje předsudky, s nimiž se v Evropě setkávají. Samo vymezení toho, kde začíná předsudek a končí generalizace viděného je kontroverzním, politicky zneužívaným dělením, neboť posoudit, nakolik je výsledný obraz deformován pouhým, nezbytně vždy již zkreslujícím faktem generalizace a nakolik se jedná o pomýlenost nebo účelovou manipulaci, není snadné říci.<sup>314</sup>

Do dimenze dosud nemyšleného spadá dnes mnoho z toho, co bychom označili za nekorektní. To, co je nekorektní, je v Evropě chápáno jako svého druhu heretismus, jež

<sup>312</sup> Připomeňme si také snahu Čechů, Poláků a Maďarů patřit nikoli do východní, ale střední Evropy, jež jakoby měla bližší k „evropštější“ západní Evropě oproti „méně evropské“ východní Evropě, kterou jakoby „špinilo“ ruské sousedství a potažmo komunistická minulost – minulost nenáležitě „západoevropská“ a tedy jakoby nedostatečně „evropská per se“.

<sup>313</sup> Zajímavý je přívlastek islámu jakožto „carrier civilization“ neboli civilizace, jež Evropě prostřednictvím Arabské nadvlády ve středověkém Španělsku, zprostředkovala styk s řeckou civilizací, jejíž tradici muslimové „podrželi“ a „předali“ Evropě. Fakt, že muslimská civilizace je dědicem hellénismu podobně jako civilizace křesťanská tak ustupuje pojetí islámu jakožto pouhého „přenašeče“ bez vlastní esenciální kreativity. (Asad, 168)

...”Arabové jako taková...měli máloco vlastního nabídnout...ale jako přenašeči vykonali pro Evropu obrovskou službu“ ( Trevor-Roper 1989, 141)

<sup>314</sup> Asociuje se tak postava univerzitního profesora Colemana Silka ze slavného románu Philipa Rotha Lidská skvrna, jenž je obviněn z rasismu, když dvě studentky, které na svém semináři nikdy neviděl, nazve v jejich nepřítomnosti „přízraky“ a tyto dvě dívky jsou shodou okolností černošky (přízrak je kromě svého hlavního významu také jedno z méně častých hanlivých výrazů pro černochy ). Silk je z univerzity vyhozen na základě obvinění z rasismu, jehož se nedopustil. (Roth, 2005)

ve svém významu „boje proti nezpochybnitelnému“ není nepodobný Arkounově proklamovému prověření „apriorních pravd“ islámu, jejichž „nezpochybnitelnost“ Arkoun kritizuje a nejen on.

*„Kdokoli, kdo myslí a používá inteligenci v arabském světě je ohavný, zavrženíhodný a prokletý; je semenem hada a plodem Satana, je agentem nového amerického kolonialismu, tím, kdo podporuje americkou námořní pěchotu a špiónem ve službách zahraničních špiónážních agentur.“<sup>315</sup>*

*„Kdo je v současné době více nebezpečný islámu? Bin Laden a al-Qaeda nebo Salman Rushdie a jeho hloupý a mělký příběh, Satanské verše? Proč dali souhlas k fatwě na Salmana Rushdieho a nevydali fatwu proti bin Ladenovi a al-Zarqawimu?“<sup>316</sup>*

Dimenzí dosud nemyšleného, jíž se zabýváme v této kapitole je ale především deterritorializace islámu - do nedávné doby nevídaný fenomén, jež by mohl být jedním z klíčů k porozumění současné podobě islámu v Evropě, islámu, jež může být své tradici překvapivě vzdálený a přesto fungovat jako nově se budující evropský konsenzus příští podoby tohoto náboženství.

Novodobá evropská muslimská komunita, jejíž počátky jsou spjaty s koncem kolonialismu a pracovní migrací do Evropy po 2. světové válce, fungovala po desetiletí jako klasická diaspora. Rodiny udržovaly rozsáhlé zprostředkované styky s příbuznými ve své původní domovině, docházelo k častým sňatkům mezi příslušníky evropské diaspory a partnery, jež přicházeli z původní vlasti. V neposlední řadě se také uchovávalo a předávalo vyprávění návratu domů<sup>317</sup>, jenž ačkoli byl periodicky odsouván, fungoval jako vztažný rámec, jež napříč vzdálenosti odkazoval k „pravé“ emotivní vlasti. S druhou a především třetí generací, jež už vyrůstala v Evropě ovšem dochází k výraznému posunu.<sup>318</sup> Pouta s domovem se zeslabují, také původní jazyková vybavenost slábne,

---

<sup>315</sup> Al-Nabulsi, <http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP78604>, 23.2. 2007

<sup>316</sup> Al-Nabulsi, tamtéž

<sup>317</sup> o mýtu návratu viz. Mandel in: Metcalf 1996, 163. Mandel imigrantský mýtus návratu ukazuje na turecké komunitě v berlínském Kreuzbergu, přezdívaném Malý Istanbul. Turci, kteří se pravidelně na léto na několik měsíců vracejí do rodného Turecka tam jsou přezdívaní „almanyah“, tzn. „podobní Němcům“ – sen o návratu se rozpadá spolu se vzrůstající distancí, které čelí doma jakožto němečtí Turci.

<sup>318</sup> Roy 2004, 3

imigranté mluví lépe francouzštinou, angličtinou či jiným evropským jazykem než mateřštinou svých rodičů.

Odklon od diasporické existence přitom může být podle Roye trojího druhu.<sup>319</sup> První možností je asimilace, při níž komunita relativně splyne se svým prostředím a místní kulturu přijme za svou. Druhou možností je integrace, jež by znamenala včlenění islámu do místního náboženského kontextu, tedy cosi jako vytvoření německé, holandské či britské „islámské církve“, jež by fungovala v rámci toho kterého konkrétního státu. Třetí možností, k níž podle některých nyní dochází a jíž se v této kapitole věnujeme je tzv. rekommunalizace, která kombinuje fyzickou přítomnost v Evropě nikoli už s vazbou k domovskému státu, ale se životem v nadnárodním muslimském ghettu. V takovém případě se muslimové přestávají orientovat na zemi původu a snaží se o obnovu jakési univerzální muslimské komunity – Ummy<sup>320</sup>, dochází k deteritorializaci islámu a s tím také často k jeho radikalizaci<sup>321</sup>. Důležité je připomenout, že tento neofundamentalismus není nutně spjat se stupněm integrace. Jedná se často o muslimy s evropským vysokoškolským vzděláním, jež nikdy nevycestovali mimo Evropu.<sup>322</sup>

Arabští, turečtí a islámští radikálové, kteří se angažovali v 80. a raných 90. letech v Evropě ve prospěch své vlasti, se snažili v Evropě vyhnout střetu s autoritami. Diaspora sloužila jako zdroj peněz a politického tlaku na evropské státy, které se měly angažovat v zájmu domovského státu, nešlo o vývoz džihádu ani mezinárodní revoluci. Jak bylo již zmíněno, současní evropští muslimové ovšem již zdaleka takový zájem angažovat se ve věci své původní vlasti nevykazují. Identifikaci s politickými nacionalistickými stranami doma nahradila témata napříč etnickým spektrem, jež se váží k Evropě a tomu, jak zde pěstovat islám.<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2751/is\\_2003\\_Spring/ai\\_99377576](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_2003_Spring/ai_99377576), 28.2. 2007

<sup>320</sup> „Pro muslima není zásadní vazba k „watan“ neboli k domovu, k zemi, ale k ummě, komunitě věřících.“ (Castells 1997, 15)

<sup>321</sup> Přechod od diasporického k universalistickému islámu ilustruje také skutečnost, jak relativně málo evropských muslimů mobilizuje kauza Palestina či válka v Iráku. Demonstrace týkající se otázek domácích či naopak všeobecně muslimských – viz. případ „hanobení proroka Muhammada v komiksu v dánských novinách, jež rozpotal vlnu muslimských protestů po celém světě.

<sup>322</sup> Militantní fundamentalismus v Evropě a deteritorializace islámu prostřednictvím migrace má podle Roye paralelu v rostoucí síti madras – religiózních škol a příkladem strategické aliance napříč kontinenty budiž partnerství mezi Mullahem Omarem – z Velké Británie vyhoštěným tradičním muslimským Ulamou a Usamou bin Ladinem – vzdělaným islamistou.

<sup>323</sup> Stmelující vliv v procesu vytváření této komunity sehrála mimo jiné také již detailněji tematizovaná Rushdieho aféra.

Deteritorializovaný islám jež ústí v neofundamentalismus má přitom ke klasickému fundamentalismu daleko. Fundamentalismus, tak jak je tradičně vykládán ze svého slovního základu, bývá definován jako návrat ke kořenům, návrat k fundamentu, jenž je třeba očistit od pomýlených nánosů. Takto, jak lze vnímat například některé aspekty protestantství, ovšem vykládat takto deteritorializovaný neofundamentalismus by bylo nepřesné.

Neofundamentalismus volá totiž především po naplnění individuálních spirituálních potřeb, nikoli po revizi dogmat, čímž má podle Roye blíže spíše než premoderním - k některým evropským křesťanským spiritistickým proudům konce 20. století, jimž jde o totéž. Nikoli o stát, ale spíše o společnost a správnou duchovní cestu individua a možnost jeho sebevyjádření. Důraz je přitom kladen nikoli na teologii a tradiční rituály, ale na emoce a „autentický“ prožitek jako lék na krizi komunity, popř. vlastní identity.

Neofundamentalismus lze tímto způsobem vřadit do širšího náboženského proudu, jenž se zaměřuje na znovuposvěcení hodnot a posílení kontrapozice dobra a zla. Do tohoto proudu patří paralelně s konzervativními proudy v křesťanství a židovství, jež se v restauraci relativizovaných hodnot angažují také. Zde se ovšem odstaváme k určité dichotomii, která spočívá v image neofundamentalismu jako na jednu stranu jakéhosi „strážce hodnot“ mravnosti a současně symbolu boji proti systému. Místo konvenční politiky konkrétně zacílené a vymezené teritoriem, nastupuje boj za spravedlnost.

Tento aspekt islámského fundamentalismu může do svých řad úspěšně rekrutovat ty z Evropanů (včetně konvertitů), jež by se před dvaceti lety v západní Evropě přidali k revoluční levici, ačkoli hodnoty mravnosti pro ně nemusejí být nutně určující<sup>324</sup>.

Neofundamentalismus tak svým způsobem navazuje na levicové antiimperální hnutí a jeho komunitu<sup>325</sup> – vliv westernizace na jeho příslušníky je zřejmý, jakkoli ne vždy přímočarý a reflektovaný, nicméně možná právě zde tkví jeho největší nebezpečí – v jeho

---

<sup>324</sup> Liberálně permissivní levice, která má k moralizujícímu puritánství neofundamentalismu daleko s ním spojuje právě tento aspekt revolučního boje proti mainstreamovému systému, který je třeba svrhnout.

<sup>325</sup> Paralely se současnou vlnou neofundamentalismu bychom ale našli již dříve – v osmdesátých a devadesátých letech 19. století, kdy byla Evropa zmitána atentáty anarchistů. (For Jihadists Read Anarchists, *The Economist* 18.8. 2005)

potenciálu stát se identitou protestu proti západu a to nejen pro zapálené muslimy, ale také pro lidi k náboženství jinak vlažné<sup>326</sup>.

Nazvat evropský islám postmoderním se zdá přiléhavější než pokládat jej za jakési časové pouzdro jež je izolované od současných evropských ideových trendů. Stejně jako je ovšem možné pokazovat v rámci muslimského neofundamentalismu na aspekty postmoderny (důraz na emocionální prožitek, na jedince a nikoli na stát) westernizace (západní vzdělání jeho představitelů<sup>327</sup>) a globalizace (deteritorializace jeho členů, jež tvoří transnacionální globální<sup>328</sup> komunitu<sup>329</sup>, využívání moderních informačních technologií<sup>330</sup>) hájí si toto hnutí otevřeně vůči Evropě svůj antiasimilační charakter, ale zároveň se kriticky vymezuje vůči náboženství svých rodičů.

Pojem euro-islámu, jenž jsme si definovali jako jednu z podob současného evropského neofundamentalismu, s kterým jej pojí deteritorializovaný nadnárodní charakter si zaslouží důkladnějšího přiblížení.

Termín jako takový je frekventovaný mezi všemi vůdčími evropskými odborníky na islám (Bassam Tibi, Tariq Ramadan, Gilles Kepel atd.) a stejně jako neofundamentalismus nemusí mít nutně násilnou formu, spíše předpokládá opak, alespoň tak si euro-islám často interpretuje Evropa, jež na něm ne vždy zdůrazňuje stejné aspekty jako muslimové. Zatímco EU, jež často neví, s kým na straně muslimů jednat, by si euro-islám představovala jako „občanský islám“ respektive „sekularizovaný islám“, tedy jako islám pro Evropu sociálně žádoucí, pro některé muslimy je pravzorem euro-islámu středověké Španělsko pod arabskou nadvládou. Obraz euro-islámu je tak rozporuplný. Na jednu stranu pro některé Evropany jeho image splývá s reislamizací Evropy, na druhou stranu může být pro radikální muslimy symbolem kompromisnictví se Západem a tedy

---

<sup>326</sup> Abbas dokonce přirovnával atraktivitu islámu pro Čechy, kteří konvertují, k přitažlivosti raného křesťanství a to kvůli oné auře „původnosti“, jež vyzařuje. (panelová diskuze: Muslimové v Evropě: kulturní dialog, Goethe Institut Praha, 6.3. 2006)

<sup>327</sup> Podobně jako tomu bylo u levicových komunit šedesátých a sedmdesátých let, skládají se buňky neofundamentalistů z absolventů universit stejně jako z lidí, jež se ocitli na okraji společnosti.

<sup>328</sup> „Jsem dítětem globálního islámu.“ ( Senay Ozdemir, zakladatelka časopisu SEN pro vzdělané muslimské ženy, panelová diskuze: Muslimové v Evropě: kulturní dialog, Goethe Institut Praha, 6.3. 2006)

<sup>329</sup> Představitelé hnutí často citují jako svůj organizační vzor židovský systém nadnárodní solidární sítě (viz. <http://www.muslim-lawyers.net>, 4.2. 2007)

<sup>330</sup> Internet nahradil u neofundamentalistů Afghánistán nejen jako zdroj inspirace, ale také tréninku. Většina evropských muslimských radikálů není do teroristických buněk rekrutována Al Kajdou (pro tu by taková činnost byla bezpečnostně riskantní a spíše než na bázi frančizingu funguje na způsob ideologické komunity), ale aktivně si své učitele vyhledávají prostřednictvím internetu.



něčeho nežádoucího, zatímco pro Evropany a umírněné muslimy může být snem o vzájemném nekonfliktním soužití.

Euro-islám odkazuje k univerzálnímu charakteru islámu, jenž se tak prezentuje jako náboženství, jež není spjaté s určitou lokalitou a také jako náboženství, jež v sobě odráží zakotvenost v evropském prostředí a je tak jakýmsi opisem muslimské identity na starém kontinentě. Euro-islám<sup>331</sup> je vpravdě postmoderní koncept náboženství, jež se pokouší religii adaptovat na aktuální podmínky, aniž by ztratila to podstatné. Otázkou zůstává, nakolik jde v tomto případě o míšení a nakolik naopak prostřednictvím globalizace sítě fundamentalistických věřících o vyhocení již tak konfliktního vztahu Evropanů a muslimů<sup>332</sup> na kontinentě.<sup>333</sup>

## 8. OD KRITICKÉ TEORIE K EVROPSKÉMU POTENCIÁLU

### 8.1. Západní kořeny islamismu

Islamismus<sup>334</sup>, který je především sjednocením etiky, politiky a ekonomiky na základě Koránu, kdy státní moc je chápána také jako transcendentní mravní autorita, není pouze muslimskou reakcí na „prohnílý“ Západ, jak bývá často interpretován, ale spojuje v sobě negaci k učitým formám islámu (súfismus) s myšlenkovými vlivy západu.

Islamisté se zároveň snaží očistit islám od „příměsí“ jeho vrcholného období, kdy vztah k Evropě byl charakterizován mimo jiné také vzájemnou evropsko-muslimskou inspirovaností a současně s tím jsou ovlivněni evropskými totalitními hnutími, především

---

<sup>332</sup> Kontrapozice Evropané kontra muslimové je samozřejmě nepřesná neboť mnoho muslimů je řádnými občany EU a tedy regulárními Evropany a jejich muslimská příslušnost tak existuje paralelně s evropskou nikoli v kontrapozici. Aspekty kontrapozice tak jsou především spjaty s problémy identity. Zatímco příslušnost k islámu a zároveň k EU je bezrozporná, souběžná příslušnost k islámu a současně k evropské tradici je bezesporu problematická.

<sup>333</sup> Za povšimnutí stojí jak neproblematické, v porovnání s Evropou je fungování muslimské komunity v USA. Důvodem není jen relativně nižší počet muslimů ve Spojených státech, ale také účinnější integrace a snadnější skloubení „otevřené“ americké identity s jakoukoliv jinou. Americká identita je totiž na rozdíl od té evropské dostupná nezávisle na náboženství a etnicitě.

<sup>334</sup> Program islamistů můžeme rozdělit do třech bodů. Za prvé je to nahrazení zkažené státní moci vládou boží – prostřednictvím monopolu šarií, dále nastolení rovnosti místo nespravedlivého kapitalismu a za třetí sjednocení rozdrobené Ummy – celoplanetárního společenství věřících (Barša 2001, 186)

komunismem. Tyto společné kořeny v levicové ideologii „opravdovosti“ jsou islamisty samými nereflektované nejen proto, že by dokazovaly evropský vliv, ale také proto, že islamistický ideologický synkretismus si není vědom svého kontextu, jak je to u fanatiků obvyklé. Svůj evropský respektive západní kontext ale má a je možná užitečnější hovořit o něm takto, než v intencích Huntingtona jako o poslu civilizace, která je s tou naší v opozici a nesmiřitelné kulturní rozepři. Charakteristické je pro něj totiž selektivní zacházení s prvky moderního vzdělání, jímž jeho představitelé (často na západních univerzitách) prošli, s fundamentalistickými „pravdami“.

*„Co se týče politiky, společnosti, ekonomiky a vzdělání, jsou Arabové v zajetí středověkého myšlení, jakkoli používají moderní elektroniku. Co se týče jídla a dopravy, využívají posledních západních vymožeností z mnoha oborů, ale současně myslí po středověkém způsobu a vedou svůj život jakoby stále ve středověku žili. Jsou stále otroky středověké mentality a myslitelů té doby..“<sup>335</sup>*

Vzniká tak koktejl dogmatismu marxistického ražení s transcendentní oblohou. Směs sociálního aktivismu s politického revolucionářství ale není jediným styčným bodem islamismu s evropskou radikální levicí. Stejně jako ona nabízí frustraci ospravedlnění v morálce, jež má být vnucena všemi prostředky.

Jak jsme se již zmiňovali v minulé kapitole, islamismus by mohl v Evropě hrát svým politickým významem roli jakéhosi nástupce levicových hnutí šedesátých let, ale kandidátem na takové výsadní postavení zde ovšem není sám.

„Novou opravdovost“ hlásají také radikální ekologové a další. Ideologická pružnost radikálních hnutí a jistá přežilost termínů pravice a levice se na styčných bodech islamistů a radikálních ekologů ukazuje podobně jako na příkladu společného hesla „čistoty“ vyznávaného jak xenofobními odpůrci imigrace na pravo od středu, tak aktivisty za obranu místních kultur proti globalizaci na levici<sup>336</sup>.

Islamismus se v kontextu těchto souvislostí stává místo antiteze k Západu či volání po návratu tradice, představitelem fronty bojovníků proti kapitalismu respektive imperialismu.

---

<sup>335</sup> Al-Nabulsi, <http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP78604>, 23.2. 2007

<sup>336</sup> Barša 2001, 97

Kapitalismus jako terč se jeví srozumitelnější v rámci Evropy obývané druhou či třetí generací muslimů, kteří nikdy mimo Evropu nebyli, antiimperialismus se nabízí jako stmelující ideologie spíše pro muslimy v arabských zemích či pro ty z evropských muslimů, kteří se intenzivně vnímají jako část celoplanetární Ummy. Boj za život podle Koránu může být nakonec méně podstatný než vyjádření odporu nikoli snad především k západní civilizaci a k jejím hodnotám, ale k její moci a dominanci.

Není pravděpodobně na místě prohlásit potřebu uznání<sup>337</sup> za bezprostřední příčinu muslimského terorismu, ale může být relativně silnější než rozpory čistě kulturní o nichž se hovoří nejčastěji, přičemž terorismus může být stejně jako důkaz síly důkazem slabosti islamismu, kterým nebyl schopen uskutečnit žádný ze svých ambiciózních státotvorných projektů a kde se islamistická hnutí dostala k moci, tam ztroskotala<sup>338</sup>.

Od takového porozumění islamismu, který se najednou zdá být místo výsadku „Říše zla“ dílem frustrovaných lidí, není daleko k postkoloniálním úvahám o vině, jež je na straně utlačujícího Západu a jeho neodčiněných křivdách, které ústí ve vzdor, jenž se pak obrací proti němu.

Islamismus jako reakce na vzestup západu není ovšem, alespoň v Evropě, dostatečnou deskripcí právě kvůli tomu, co jsme probírali výše – jeho vázanost na evropské intelektuální prostředí, díky němuž v sobě kombinuje evropské a islámské rysy. Jeho protest proti westernizaci je podle Roye navíc poznamenán nostalgií podobně jako ekologický a antiimigrační diskurz, které si pro svoje účely rovněž konstruují jakousi mytickou, nikdy neexistující minulost, kterou by chtěli oživit.

V islamismu můžeme najít také výrazné prvky romantismu typu „cikánského ideálu“ Evropy poloviny devatenáctého století - tedy filosofie bouření se proti systému jakožto způsobu potvrzení vlastní identity. Podobnost romantického rebelství 19. století s islamistickou kulturou vzpoury je však spíše vnější než že by se jednalo o inspiraci evropskou historií idejí. Jistou vnitřní analogii bychom v této podobnosti mohli najít pouze za situace, kdy bychom vytvořili spojnici mezi evropským nacionalismem 19. století, s nímž byla ideologie romantismu spjata a islamismem jako součástí muslimského

---

<sup>337</sup> Etika authenticity znamená, že „lidé, kteří jsou si v jiných aspektech rovni, mají právo, aby byli veřejně uznáváni v tom, jací skutečně jsou.“ (Appiah in Taylor 2004, 159)

<sup>338</sup> Afghánistán, Súdán, v menší míře částečné politické participace také Turecko, Malajsie, Pákistán (Barša 2001, 114-115)

obrození svého druhu. Kulturu vzpoury jako formy nezralé politické kultury je možné přičíst též faktu, že standardní politické prostředí v západním slova smyslu se v muslimských zemích nikdy nevytvořilo. Muslimové nemají v tomto ohledu na čem stavět. Politika pro ně byla vždy jen způsobem, jak se dostat k moci či vládnout a nikoli způsob hledání kompromisu, konsenzu či dialog.<sup>339</sup>

Jsme zkrátka svědky dichotomie mezi kulturou požadavků, která staví na vyjednávání a kulturou vzpoury, kdy konečná harmonie je z principu nedosažitelná, pro „opoziční charakter autenticity“<sup>340</sup> totiž znamená zánik.

Nebezpečí islamismu v Evropě ovšem spočívá především v jeho schopnosti rekrutovat členy i mezi lidmi, proti kterým je zaměřen. Jeho pátá kolona přítomná v Evropě láká Evropany svou nekompromisností a nároky, ze kterých jakoby reformované, zážitkově orientované křesťanské proudy slevovaly.

## 8.2 Evropská náboženská tradice na rozcestí

Závěr minulé kapitoly tvrdí, že v evropském křesťanství existují proudy, které křesťanství liberalizují. Starozákonní přísný a trestající Bůh jakoby tak ustupoval novozákonnímu Bohu slitování, milosrdenství a dobroty. Nejde o proces, který by v rámci křesťanství neprobíhal již dříve, jde především o to, nakolik je výrazný a jak dalekosáhle reprezentuje tendence ve společnosti jako celku.

Pokud se totiž křesťanství stává „měkkým“ náboženstvím poskytujícím spíše duchovní pomoc hledačům opravdového já a transcendentního přesahu nárokujícího si dodržování striktně definovaných pravidel chování, uvolňuje tak samo prostor pro jinou duchovní ideologii, která potřebu po nárocích a přísném vedení uspokojí.

---

<sup>339</sup> Al-Nabulsi, <http://www.jihadwatch.org/archives/002417.php>, 3.2. 2007

<sup>340</sup> Trilling 1955, xiv

*„Paradoxně jsou to spíše konzervativnější náboženské proudy, jež přitahují větší počet nových věřících Jsou to náboženství, která v kultuře vzrůstající nejistoty nejméně úspěšněji vzdorují tendenci ke kompromisům.“<sup>341</sup>*

Touto vírou by mohl být během několika dekad islám, vezmeme-li v úvahu nejen vyšší porodnost muslimů, ale také fakt, že potřebu morální přehlednosti a kázně islám ze své podstaty uspokojuje lépe. Patří totiž mezi náboženství, v nichž se přesvědčení nemanifestuje především vírou v něco (ortodoxie), ale jako správné jednání (ortopraxie). Jak tvrdí Michael Cook, islám kombinuje teocentrismus křesťanství s legalismem judaismu<sup>342</sup>.

Podle Davieové navíc moderní média nejsou schopná předat poselství disciplíny a kultura povinnosti se tak zvolna mění v kulturu konzumace, byť v případě křesťanství konzumace duchovní. To souvisí jak s pluralitou informací a názorů, které si těžko udržují závazné postavení, tak s jejich interaktivitou (můžeme je vypnout či překlíknout jinam)<sup>343</sup>.

Současné Evropané ovšem odmítají nejen autoritu církve, ale také autoritu vědy. Nedůvěra k absolutisticky předkládaným vědeckým výsledkům a diskurzu západní vědy jako takové, zakládá na kruhový návrat k víře, ovšem již v jiné, současné, podobě. Podle Davieové dochází v současné Evropě k dichotomii informací o křesťanství a inspirace k víře<sup>344</sup>. Zatímco k základům všeobecného vzdělání patří základní znalost biblického příběhu a jeho postav, inspirace biblí v každodenním životě podle Davieové nijak podporována není. Ve světle nedůvěry Evropanů jak k autoritám ve vědě tak v náboženství ale můžeme tuto dichotomii znalostí o náboženství a nedostatku náboženské citlivosti nahlížet odlišně. Nejen jako na fakt znalostí versus nezájmu o jejich duchovní obsah, což je do velké míry způsobeno prostým faktem odluky státu od církve a tady malého množství škol, kde by žáci byli k víře vedeni, ale také jako tendenci, která může být opačná.

O evropské populaci bychom možná raději měli hovořit jako o necírkevní a nikoli sekulární, vzrůstající iracionálnost Evropanů (víra v paranormální jevy apod.) ohlašuje

---

<sup>341</sup> Davie 2000, 26

<sup>342</sup> Barša 2001, 79

<sup>343</sup> Davie 2000, 184

<sup>344</sup> Davie 2000, 181

zájem o transcendentno podobně jako o zážitkově orientované křesťanství, zatímco znalost bible přestává být pokládána za nutnou podmínku náboženského cítění a víry v Boha. Zda první stoupá a druhé klesá či naopak může odhalovat tendenci, jakým způsobem se Evropané ke křesťanství staví, fakt plurality to ale nepopírá, spíše naopak.

Pluralita (jakkoli je v mnoha ohledech přínosná a nemáme v úmyslu ji napadat) vede také k oslabování autorit po nichž lidé zároveň touží a současně s tím se snaží z jejich vlivu vymanit, na čemž nemění nic ani skutečnost, že tradiční křesťanské komunity založené na pastoračním vedení duchovního jsou nahrazovány novými, které z proměn komunikace těží. Na mysli máme virtuální společenství komunikující prostřednictvím internetu<sup>345</sup>. Tyto spolky sice novým způsobem uspokojují potřebu komunitního života, ale nad dodržováním morálního kodexu a jeho vymáháním nemají obvykle moc.

Za skutečností, že tradiční církve přicházejí o náboženskou disciplínu a sekulární vliv, nejsou ale jen pluralitní média a nové formy komunikace, ale to, že tyto instituce byly (jsou) vázány na centrální struktury společnosti a s tím jak se oslabuje jejich moc, je oslabována také pozice církve<sup>346</sup>.

Minoritní náboženství menšin jsou naopak svou neprivilegovanou situací a často také neprivilegovaným postavením svých vyznavačů posilována. Fungují jako pojídlo mezi svými členy, jako integrační prvek, který vytváří nejen komunitu vzájemně si blízkých jednotlivců, ale také funguje jako tmel proti vlivům zvnějšku (tlaku většiny na menšinu, aby se integrovala), kterým se lépe čelí ve skupině<sup>347</sup>.

Mnohé skutečnost, že minoritní náboženství by v Evropě mohlo postupem času dosáhnout vlivu podobného nebo silnějšího než křesťanství, neznepokojuje. Již teď jsou náboženstvím Evropy „evropská náboženství“, která jsou si právně (téměř) rovna. Právně, ale ne kulturně, neboť na podobě evropské kultury se nepodílela stejnou

---

<sup>345</sup> Diverzifikace církve může její rozvoj utlumit a celkově křesťanství oslabit, stejně jako jej stimulovat. Oba procesy dokonce mohou probíhat současně.

<sup>346</sup> Odlišná byla po velkou část dvacátého století situace církve u nás stejně jako v jiných zemích východního bloku, kde církev byla nositelkou alternativy, nikoli mainstreamu.

<sup>347</sup> Názor, že podpora uznání svébytné výlučnosti a tedy kolektivního sebevědomí, vede ke snažší integraci (Kymlicka) stojí proti názoru zastávaném např. Appiahem, který práva kolektivní identity zdráhá vůbec připustit a Sartorim, který uznání svébytné výlučnosti ve svém centru chápe jako začátek konce západní společnosti.

měrou<sup>348</sup>. Zatím máme v Evropě křesťanskou církev a „ty ostatní“, z nichž náboženstvím s nejméně vyznavači je islám<sup>349</sup>, tato situace se však může změnit, křesťanská církev může o své postavení přijít.

Již v kapitole Rushdieho aféra jsme se zmiňovali o mylném předpokladu, že sekularizace jde ruku v ruce s modernizací a o překvapení Evropanů z muslimských komunit v evropských městech, kde to takto nefungovalo. Evropu, nikoli muslimské komunity je v tomto případě třeba chápat jako výjimku. Jak se v Evropě rozvíjel ekonomický a politický život, role náboženství ve veřejném životě se zmenšovala. Náboženství zůstávalo, ale postupně se stahovalo do soukromé sféry. Tato vyzývavá shoda mezi ekonomickým a politickým rozvojem a sekularizací společnosti byla nejen pasována na mechanismus ale na mechanismus obecně platný (Spojené státy, na které mechanismus neplatí, byly hodnoceny jako specifická výjimka)<sup>350</sup>. Opak je přitom pravdou a USA jsou příkladem toho, jak vyspělost společnosti s sebou nese rozkvět nejen ekonomického, ale také náboženského kompetitivního tržního prostředí, v němž se církvím daří.

To, jak se náboženství v Evropě vyvinulo a fakt, že tento vývoj vyústil v sekularizaci není žádným obecným modelem, ale záležitostí specifickou a situační. Sama sekularizace je pak podle Casanovy smíšením třech odlišných procesů, které na sobě nejsou nutně závislé: *„Ústřední tezí a hlavní teoretickou premisou této práce bylo odhalení, že to, co bývá obvykle pokládáno za jedinou teorii sekularizace, jsou ve skutečnosti tři odlišné, nesouvislé a neintegrováné procesy: sekularizace jako diferenciací sekulárních sfér od náboženských institucí a norem, sekularizace jako úpadek náboženských představ a praktik a sekularizace jako odsunutí náboženství do soukromé sféry.“*<sup>351</sup>

Sekularizace jako proces tak není zpochybněna, ale její koncepce je více nuancována. Casanova ve své případové studii ukazuje, že s adaptací respektive popularitou mají největší problém ty z evropských církví, u kterých strukturní diferenciací státu a církve

---

<sup>348</sup> Tato „kulturní nerovnoprávnost“ se odráží například v debatě o svátcích. Jsme ochotni diskutovat o tom, zda v neděli mají či by neměly být otevřené obchody, nejsme tak ochotni debatovat o svátcích Muslimů. Ne každý si take uvědomil, že v Evropě mohutně slavený příchod milénia byl výlučně jubileem křesťanů. (Davie 2000, 177)

<sup>349</sup> K islámu se hlásí zhruba 6 milionů Evropanů, tedy zhruba 3% evropské populace. 3-4 mil. muslimů především severoafrického původu žije ve Francii, 1,2 mil. muslimů převážně indického a pákistánského původu žije ve Velké Británii.

<sup>350</sup> Davie 2000, 26

<sup>351</sup> Casanova 1994, 211

proběhla v nejmenší míře, např. španělská. Na opačném konci pomyslné škály se podle Casanovy nalézají církve, které byly proti státu v opozici, jako tomu bylo např. v komunistickém Polsku, kde byl odpor k sekularizaci posilován asociací sekularizace s nelegitimním státem a církve s mravní a politickou opozicí.

Souvislost náboženství (církve) s „bojem proti systému“, který nejspíše nabývá podoby státu a jeho institucí, tedy církev jako hnutí s revolučním nábojem, je něčím, co v současné době evropským křesťanským církvím na rozdíl od minoritních náboženství Evropy, chybí. Řečeno s nadsázkou „křesťanství není (na rozdíl od islámu) sexy“. Být věřícím je něco, co si většina lidí v Evropě nechává pro sebe. Nejen proto, že náboženská příslušnost je stejně jako stranické preference věcí soukromou, ale také proto, jak se na skupinu věřících majorita společnosti snad s výjimkou případu Polska a Irsko, dívá<sup>352</sup>.

Náboženství (křesťanství) má v současné Evropě pozici snadného otloukánka, jehož obviňování z pokrytectví a falešnosti patří k dobrému tónu evropské pop-kultury, filmů a knih masové produkce, které způsobem poplatným 19. století usilují o jedinečnost, která se již dávno stala konvencí. Křesťanství to jsou krvelační křížáci, vybíjení Indiánů, čarodějnické procesy, církevní intriky, kompromitace s nacismem, papež proti antikoncepci, pedofilní kněží a další asociace, se kterými se v běžném životě Evropané setkávají mnohem spíše než se slovy milosrdenství, pokání či blaženost a stejně tak v souvislosti s křesťanstvím. Křesťanství jako pojem je do velké míry zdiskreditován, v jeho slabosti však zároveň může být síla. Jakmile totiž začne opět hovořit z okraje, navzdory svému postavení a z marginalizované pozice, jeho hlas by tím opět mohl získat na přitažlivosti, důvěryhodnosti a síle<sup>353</sup>. Zklamání z debaklu multikulturní politiky v Evropě by takové tendence ostatně mohlo podporovat. Tendence, které by tradiční evropské náboženství opět vrátily do hry.

Tento proces není bez souvislostí se změnami, ke kterým dochází na tradičně antiklerikální a pro-multikulturní levici. Ekumenické snahy církve jsou doprovázeny

---

<sup>352</sup> Můžeme přitom v evropském prostředí hovořit nejen o křesťanských věřících, ale také o křesťanských nevěřících. Nevíra je stejně jako víra nesena stejnou tradicí a má tendenci být spíše než cokoli jiného nevírou právě v křesťanského Boha. V různých částech Evropy bychom dokonce mohli hovořit o katolických respecti protestantských ateistech.

<sup>353</sup> Křesťanská církev přitom stále budi mezi Evropany zájem, její činnost je sledována. Zatímco však za samozřejmou náplň její práce je pokádána charita, na komerční činnosti církve je obecně pohlíženo s nedůvěrou (v českém prostředí toto reprezentují především ne velmi populární restituční církevní majetku, který byl církvím bezprávně zabaven komunistickým státem).



sebereflexí levicových intelektuálů, kteří přestávají ve jménu kritické teorie hledat omluvy pro militantní islám.

### 8.3. Od kritické teorie ke kritickému myšlení

*„Objevují se známky toho, že intelektuální výzva proti levicově liberálnímu appeasementu s islamismem si získává rostoucí podporu.“<sup>354</sup>*

Po 11.9. v USA a s neúspěchem politiky multikulturalismu v Evropě levicovní intelektuálové ztratili hodně ze svého kreditu a dříve jednotné koncepty se začaly rozpadat. Akademici, intelektuálové a aktivisté, kteří byli před 11.9. spojeni pod vlajkou relativismu, multikulturalismu, kritiky evropocentrismu, zdůrazňování minoritních práv a upozorňování na přetrvávající postkoloniální struktury byli konfrontováni s agresivitou těch, na jejichž stranu se jakožto obhájci utlačovaných stavěli.

Islámský antiamerikanismus, jehož vyvrcholením byly události 11.9. není totéž, co problémy kulturně odlišných imigrantů v zemích západní Evropy. Potíže se soužitím nejsou potýkáním se s otevřeným nepřátelstvím deklarujícím protivníkově zničení tak, jako je tomu v případě USA a války s terorismem, (jakkoli můžeme označení „válka s terorismem“ problematizovat) ačkoli se o muslimech v Evropě jako o „barbarech uvnitř městských bran“<sup>355</sup> v médiích někdy hovoří.

Náš text je textem o Evropě a imigraci ze Třetího světa a spojnice se Spojenými státy je zde na místě nejen pokud přistoupíme pouze na souvislost mezi islámským terorismem a evropskými muslimy, ale pokud stejně jako USA máme v úmyslu vyhlásit muslimům v Evropě svého druhu „válku“. Deklarovali bychom tím „válku“ Evropanů proti Evropanům, jak argumentují ti, kteří na islám nahlíží jako na další z plnoprávných evropských náboženství anebo bychom pouze v Taylorově smyslu aplikovali právo většiny zajistit si svou kulturní kontinuitu, která v prostředí „rozjívených“ minorit eroduje?

---

<sup>354</sup> Gove, <http://newcultureforum.blogspot.com/2007/01/michael-goves-new-culture-forum-speech.html>, 7.2. 2007

<sup>355</sup> tamtéž

Zeptat se, jaké máme na toto zajišťování kulturní kontinuity právo a jestli vůbec nějaké, znamená konec. Konec znamená, pokud se zpochybňování existujícího evropského demokratického pořádku nemůže opřít o nic jiného než o konstatování, že „toto je nám vlastní způsob bytí“. Pokud ovšem také další způsoby bytí přicházejí v úvahu, stále to ještě nutně neznamená, že tolerance zahrne je všechny. Heslo, že svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého, platí jen pokud je dodržována oběma stranami. Multikulturalismus zklamal, protože emancipace neimplikuje porozumění a bez něj – alespoň ve formě respektu – se na rozdíl od emancipace nedá žít. Jakoby nakonec nezůstávalo nic jiného než právo silnějšího a předpoklad, že jeho východiska jsou správná. A fundamentalismus?

*„Fundamentalistické obrazy světa jsou ...dogmatické v tomto smyslu: neposkytují žádný prostor reflexi svého vztahu k jiným obrazům světa, s nimiž sdílejí totéž diskursivní univerzum a proti jejichž konkurenčním nárokům za platnost se mohou ubránit uvedením pádných důvodů. Nedávají žádný prostor rozumné neshodě.“<sup>356</sup>*

Neobsahuje náhodou v sobě zárodek fundamentalismu každá ochrana „kulturního dědictví“ neboli tradice nějaké skupiny?<sup>357</sup>

Odmítání zpochybňovat evropské hodnoty svobody a demokracie není fundamentalistické právě proto, že je to rozumné - pro nás, kteří s danými hodnotami souhlasíme. Pokud proti sobě nestojí racionální argumenty, ale náboženské axiomy a emoce, není dost dobře možné se setkat.

Je potom tedy na řadě slovo silnějšího, slovo „domácího“ Evropana, jehož hodnoty jsou našimi hodnotami a věříme, že jsou správné? (O síle jakého druhu zde hovoříme?)

Rádi se tímto způsobem přesvědčujeme o vlastní pravdě. Proti pocitu viny stojí v Evropě neméně rozšířený pocit křivdy. Jakožto Evropané se přece otevíráme, jsme tolerantní, integrační programy polykají peníze daňových poplatníků a opláceno je nám záští:

*„...Mnoho muslimských imigrantů a jejich dětí se postupně více nikoli méně izoluje.“*

---

<sup>356</sup> Habermas 1992, 204-208

<sup>357</sup> Stolce 1995, 14

*Jejich ambivalentní vztah k Západu a jeho sekulárnímu liberalismu se zdá, že se zintenzivňuje, nikoli oslabuje.* <sup>358</sup>

Jistě. V kapitole „Je možné být současně muslimem a Evropanem“ dokládáme výše uvedené tvrzení čísly. V takové situaci bývá oponováno existencí „pravého“ a „nepravého“ islámu. Pravý bývá definován jako ten, který je kompatibilní a nepravý jako ten, jež odcizuje a vede k násilí.

*„Z pohledu akademiků je jistě takový – řekněme „rezervovaný“ - přístup oprávněný, ovšem na druhé straně je také zcela irrelevantní a dokonce zavádějící v situaci, v níž se ocitáme a kdy se chceme dobrat skutečné povahy jevů, jichž jsme svědky.* <sup>359</sup>

Debata o problémech integrace imigrantů v EU trpí několika neduhy. Je příliš (stejně jako náš text) soustředěna na islám, a polarizuje se do, pokud to schematizujeme, opozice Bernard Lewis versus Noam Chomski. Bernard Lewis, ikona konzervativního přístupu, který nesmlouvavě prosazuje rovná práva proti pozitivní diskriminaci a přizpůsobení se evropským normám bez výjimky, především odmítá jakékoli pocity viny a dluhu vůči imigrantům. Chomski je oproti tomu představitelem levicových akademiků, intelektuálů a aktivistů se špatným svědomím. Západ podle něj byl a je tím, kdo se provinil a proviňuje a teď přišel čas odplaty respektive obrácení karet. Kulturní jinakost je v tomto pojetí věcí nikdy nekončícího dialogu nikoli otázkou jednoznačného přizpůsobení.

V kapitolách „Ti druzí Evropané a postkoloniální teorie“ a „Evropská levice a past korektnosti“ jsme levicově orientované vztahování se k jinakosti reprezentované postkolonialismem a kritickou teorií podrobili kritice. Hovořili jsme o tom, že kritika Saída a dalších směřujících proti orientalistickému chápání světa, které kritiku islámu nazývá islamofóbií, neukazuje alternativu neboli vhodný rámec v němž je o rozdílnosti možné kriticky hovořit a jež by s sebou nenesla nedostatky orientalistických teorií.

Said výše uvedené dokonce sám přiznává v reedici Orientalismu z roku 1994: *„Nemám ani zájem a ještě méně kapacitu k tomu, abych ukázal, co skutečný Orient a Islám opravdu jsou.* <sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Waves of Fear, *The Economist*, 11.1. 2007

<sup>359</sup> Giegerich, Wolfgang, Islámský terorismus, Prostor 69/70 2006

<sup>360</sup> <http://www.windsofchange.net/archives/002274.php>, 12.1. 2007

Said jakoby tak mimoděk povrhoval námitky kritiků, že tažení proti orientalismu je jen pranýřováním z pozice spravedlivého, o jehož názorech se ovšem nic nedozvíme. V kapitole „Ti druzí Evropané a postkoloniální teorie“ jsme se ale kromě problematiky orientalismu zabývali také neúnosností kulturního relativismu a jeho dvěma protichůdnými tvářemi. Tou, která znamená politické uznání a tou, která vede k sakralizaci jinakosti. Kulturní relativismus je především relativismem morálky. Zatímco přečiny páchané bílým mužem zveličuje respektive nezavírá nad nimi oči, přečiny páchané jinými, omlouvá poukazem na přečiny bílého muže. Levicový akademik, zastávce kritické teorie by se tak pravděpodobně podepsal pod prohlášení Malcolma X.: *„Bratři a sestry, přišel jsem, abych vám řekl, že obviňuji bílého muže. Obviňuji ho, že je největším vrahem na této zemi. Obviňuji ho, že je nejdravějším lupičem na této zemi. Na tomto světě není místo, kam bílý muž může přijít a říci, že tam přinesl mír a soulad. Kamkoli přišel, přinesl katastrofu, kamkoli přišel, přinesl destrukci.“*<sup>361</sup> Pokud by v textu místo bílého muže bylo žlutý muž, černý muž a tak podobně, text by byl označen za rasistický. Možná ze stejného důvodu, z jakého někteří uznají pozitivní diskriminaci. Proto, že slabší by měli být chráněni. (Vzpomeňme si na kapitolu Rushdieho aféra a tzv. „blasphemy law“, kterým je ve Velké Británii chráněna anglikánská církev).

Jakkoli jsme se ovšem kriticky stavěli k postkolonialismu s jeho kultem jinakosti, který v politické rovině pokračuje multikulturalismem, neměli bychom zapomenout ani na opačný extrém. Na ty, kteří ztotožňují jinakost se zlem a hovoří o barbarizaci Evropy.

Kritice postkoloniální teorie a paradigmatu evropské viny, které s sebou nese stejně jako tendenci „marginalizovaných“ stavět se do pozice oběti, jsme se věnovali nikoli proto, že bychom sympatizovali s extrémní pravicí, ale proto, že akademická debata má (měla donedávna) tendenci právě opačnou. Díky naší snaze upozornit na přehnanou korektnost akademické debaty, bychom ale neměli zapomenout na to, že ani druhý extrém, přirovnávající imigranty z Třetího světa k barbarům doby úpadku Římské říše, není ani v nejmenším žádoucí.

---

<sup>361</sup> [www.tady.cz/hawkmoon/](http://www.tady.cz/hawkmoon/), 23.1. 2007

## 9. ZÁVĚR

V kapitole Akademický projekt jsme hovořili o pasti politické korektnosti a tendenci kritické teorie k flagelantství a tedy situování Západu, v našem případě Evropy, do defenzivní pozice. Spolu s tak populární kulturou práv, která má tendenci bagatelizovat povinnosti a medializovat nároky, se vytváří ideální prostředí pro protireakci. Nejasné pozice a rozporuplné signály těm, kteří se nejsou ochotni přizpůsobit, jsou živnou půdou pro ty z evropských starousedlíků, kteří je nazývají barbary a volají po novém křížáckém tažení: copak to snad nejsme my, kdo je tady doma?

V podkapitolách Způsoby integrace a modely státnosti, EU a její imigrační politika a Recepce občanů nových členských zemí EU jsme se snažili racionálně argumentovat ve prospěch otevřené imigrační politiky, která by ovšem více než ta současná, zpřístupňovala Evropu těm, jejichž specializace je na evropském trhu žádoucí na úkor těch, kteří rozmnožují zástupy závislých na sociálních dávkách. „Humánní“ EU by měla být nahrazena Evropou pragmatickou, která se k imigrantům staví bez xenofobie, zato selektivně s možností vybírat si podle svých potřeb. Takový sebevědomý přístup bez komplexů bývalých koloniálních mocností a ostatních států EU by mohl přinést postupné ozdravení celé debaty a narovnání vztahů mezi domovskými a cílovými zeměmi evropských imigrantů. Otevřená náruč respektive zvenku propustné hranice nejsou povinností, na níž by existoval objektivní morální nárok, zároveň by ovšem EU byla sama proti sobě, pokud by se před imigranty uzavírala. Nízká porodnost jež s sebou přináší vzrůstající poptávku po pracovní síle a k tomu nekvalifikovaná, špatně placená místa, o která nemají Evropané zájem, jsou již evropskou realitou, trendem, který se v budoucnosti bude pouze zintenzivňovat.

Platí podle nás paradox, že odpor k imigrantům, způsobený jednak jejich profilem (nedostatečně kvalifikovaní a tedy často nezaměstnaní<sup>362</sup>) a jednak jejich kulturní nepřízpůsobivostí (viz. kapitoly Je možné být současně muslimem a Evropanem?,

---

<sup>362</sup> Jsou to totiž právě místa, o která se imigranti ucházejí nejčastěji a kde bývají také nejčastěji zaměstnaní (málo kvalifikované pozice), která jsou nejzranitelnější a nejméně odolná vůči propouštění.

Tolerance a její hranice a Možnosti komunikace) se bude dále zhoršovat, pokud se vzhledem ven EU „nezpřísní“.

Ze „Spojených států evropských“ neomezených možností respektive děravých hranic a nejasně definované tolerance by se mělo stát především místo jasně definovaných pravidel. To si žádá nejen jednotnou imigrační politiku, kterou nebudou narušovat ani španělské amnestie ani náhodně či za peníze propustné hranice okrajových členských států, ale také toleranci, která má přesně stanovené meze. Tato jednota provozu (neprostupnost hranic) spolu s jednoznačně definovanou tolerancí, v rámci níž se občané musí pohybovat (podřízení se evropským kulturním normám respektu, svobody slova a nenásilí) jedině může vést k mírumilovnému soužití obyvatel diverzifikující se Evropy a k dlouhodobější stabilitě EU.

Těmito opatřeními se Evropa obrací k několika adresátům najednou, z nichž každý chce pochopitelně především profitovat: čerství imigranti nebo ti, kteří se k imigraci chystají, imigranti usedlíci a usedlíci Evropané. Zatímco ilegálně neprostupné hranice, jsou opatřením, vůči těm, kteří se k emigraci chystají, pevné meze tolerance jsou namířena také vůči imigrantům usedlíkům (imigrantům druhé a třetí generace).

Evropané starousedlíci by pak těžili z obou těchto opatření - z pouze legálně prostupných hranic i limitované tolerance – tato opatření by se ale prostřednictvím pozitivní zpětné vazby, zúročila také imigrantům. Tím, proti čemu totiž musí bojovat v EU především jsou přetrvávající předsudky způsobené tím, že ani jedno ze zmiňovaných opatření nefunguje – hranice jsou děravé a co ještě tolerovat a co nikoli je v Evropě stále pouze debatním tématem provázeným diskuzí o nutnosti respektive škodlivosti politické korektnosti.

Prolamování politiky korektnosti probíhá ve dvou sférách. Jednak je to sféra žitá neboli politická, kterou jsme se zabývali především v nadkapitolách Politický projekt a Noví Evropané, jednak je to sféra teoretizující neboli akademická, kterou jsme tematizovali především v nadkapitole Akademická reflexe. Ačkoli vývoj v obou oblastech neprobíhá izolovaně, nemůžeme hovořit ani o paralelnosti.

Zatímco v politické oblasti může být odmítání politiky korektnosti způsobem, jak přijít k hlasům voličů zklamaných z neúspěšné integrační politiky imigrantů či bojících se ztráty zaměstnání – rétorika, kterou ve svém politickém boji používá extrémní pravice,

v akademické oblasti je vliv postkolonialismu a kritické teorie stále významný - prostředí univerzit je stále většinově levicové. Nejde o to, aby tomu tak nebylo, ale aby se setrvávání akademické sféry v defenzivním diskurzu sebeobviňování Západu nakonec neobrátilo v opačný extrém. Ačkoli je totiž tato dizertační práce polemikou s neblahými důsledky multikulturalismu v rovině politické a konsekvencemi kritické teorie v rovině akademické, tím, z čeho musíme mít největší obavy, je opak, tzn. xenofobie a nesnášenlivost, které ovšem právě z tohoto podhoubí, jakožto přehnaná forma protireakce, mohou vyrůstat.

Nakonec zbývají samotní imigranté. Ti, kteří se podle kritické teorie tak těžko dostávají k vlastnímu hlasu, ti, na nichž samotných do velké míry záleží, jakou formu na sebe vzájemné soužití vezme. Problému vzájemného sociálně-kulturního soužití jsme se věnovali především v kapitolách Povinnosti a Práva a Pohled z druhého břehu, abychom došli k závěru, že největším nebezpečím pro Evropu je na jedné straně nedostatek sebereflexe na jedné straně doprovázený posilujícím islámem a přemírou sebereflexe doprovázenou zpochybňováním vlastních hodnot a náboženství na straně druhé. Problém imigrantů v Evropě je nejen téma, jehož aktuálnost se bude v průběhu let pouze zvyšovat, ale fenomén, jehož podoba bude determinovat charakter a směřování celé Evropské unie.

## ABSTRAKT

Disertační práce *Evropa a Třetí svět v souvislosti s postkolonialismem* se pokouší přehlédnout a zhodnotit současnou evropskou debatu o imigrantech ze Třetího světa, vytyčit rámec, v němž by se měla dále ubírat. Práce se zabývá imigrací z hlediska politického a ekonomického, ale nahlíží jej také jako téma akademické diskuze. Na podobu a historické kořeny evropské imigrační politiky je kladen stejný důraz jako na téma imigrace v akademickém prostředí.

Zatímco žitá podoba imigrace ze Třetího světa je otázkou politické každodennosti a znamená otevřené hranice s jasně definovanými podmínkami vstupu, imigrace ze Třetího světa v souvislosti s postkolonialismem se týká především prostředí akademické půdy. Pro akademickou reflexi tohoto tématu je charakteristický stereotyp viktimizace imigrantů, politický slovník zase častěji pracuje s jejich démonizací. Otázka podílu viny koloniální evropské minulosti na chudobě zemí Třetího světa je klíčová pro akademickou reflexi tohoto tématu a způsob, jakým bývají definovány mocenské vztahy zemí bývalých kolonií a Evropy.

Práce *Evropa a Třetí svět v souvislosti s postkolonialismem* se snaží nalézt odstup jak od politické tak od akademické debaty o imigraci. Snaží se vyhýbat jak viktimizaci imigrantů, tak jejich démonizaci. Jednotlivé kapitoly postupují po dvou liniích. Od zjevného ke skrytému a od Evropanů k přistěhovalcům. První linie začíná přehledem dějin evropské integrace a imigračních vln v dvacátém století a končí reflexí akademických stereotypů a nevyřčených předpokladů, druhá linie svou pozornost k Evropě postupně odvrací ve prospěch analýzy podmínek imigrantů. V druhé polovině práce se objevuje také problematika rostoucího počtu evropských muslimů. Tázání po evropské identitě se tím dále problematizuje. Způsob přístupu k imigraci ze Třetího světa je pro příští podobu Evropské unie klíčové. Tato práce podává přehled dosavadních pohledů, polemizuje s nimi v politickém i akademickém smyslu, snaží se vyhnout zažitým klišé a nastiňuje řešení.



## ABSTRACT

My PhD. thesis Europe, the Third World and postcolonialism attempts to examine and sum up current European debate on immigrants from the Third World and set up a frame for it's future charakter. The topic is being delt with not only from both political and economical perspective but also as an issue of academic discussion. The thesis emphasises academic discussion as an important part of European immigration policy. While the issue of immigration in a day to day perspective means open borders with clearly defined conditions for those willing to enter, in academic view the debate is rarely free from discourse of postcolonialism with it's tendency towards victimization. Immigrants are victimized by the academics while demonized by politicians and others. However, the question of guilt seems to be crucial for academic discussion and a way one perceives power relation between Europe and it's prior colonies.

This PhD. thesis tries to avoid mistakes of both sides, politicians and academics, tries to avoid their victimization and self guilt as well as demonization of immigrants. There are two tracks the chapters follow. From obvious to hidden and from Europeans to immigrants. The first one inroduces brief history of European immigration with attention to its particular steps and concludes reflecting academic stereotypes and unspoken assumptions. The second track focuses more on immigrants'condition they live in and in the second half of the text deals also with the problem of European muslims. European identity, a topic tightly intertwined, thus turns out to get even more difficult. Nobody can foresee the future. But in this text we try to prove, that the way EU will look like in the long term perspective is being shaped now by our very attitude to immigration. The text offers a polemic approach both in polical and academic terms, attempting to avoid cliches and suggest appropriate steps for the future.

## POUŽITÉ PRAMENY

- Accidents of Birth, *The Economist* 17.3. 2005
- A Case of Enlargement Fatigue, *The Economist* 11.5. 2006
- A Firebrand Under Cover, *The Economist* 31.3. 2005
- After the Flood, *The Economist* 10.3. 2005
- A House With Many Mansions, *The Economist* 1.2. 2007
- Alexander Jeffrey C., Theorizing the „Modes of Incorporation“: Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation, in: *Sociological Theory* 2001, č. 3/19, 237-249
- A New, Improved Race Card, *The Economist* 7.4. 2005
- A Turkish Heimat, *The Economist* 12.8. 2004
- Aventure at a Standstill, *The Economist* 25.5. 2006
- Arkoun, M: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books 2002
- Asad, Talal: *Formations of the Secular*, Stanford University Press 2003
- Barša, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*, CDK 1999
- Barša, Pavel: *Západ a islamismus*, CDK 2001
- Baubock, Reiner (ed.): *From Aliens to Citizens (Public Policy and Social Welfare)*, Ashgate Publishing 1994
- Bauman, Zygmunt: *Globalizace – důsledky pro člověka*, MF 1998
- Be My Guest, *The Economist* 6.10. 2005
- Berlin Isaiah, Two Concepts of Nationalism, in: *New York Review of Books* 1991, Nov. 21
- Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*, Routledge 1994
- Birnbaum Pierre a Strong Tracy B., From Multiculturalism to Nationalism, in: *Political Theory* 1996, č. 1/24, s. 33-45
- Blanc Cristina Szanton a Basch Linda a Schiller Nina Glick, Transnationalism, Nation-States, and Culture, in: *Current Anthropology* 1995, č. 4/36, s. 683-686
- Bob Stories, *The Economist* 30.6. 2005
- Boeri, Tito a Hanson, Gordon a McCormick, Barry (ed.): *Immigration Policy and the Welfare System*, Oxford University Press 2002

Brains Not Welcome Here, *The Economist* 29.4. 2004

Bravery's New Face, *The Economist* 1.7. 2004

Brutes In Suits, *The Economist* 29.4. 2004

Calhoun Craig, „Belonging“ in the Cosmopolitan Imaginary, in: *Ethnicities* 2003, č. 4/3, s. 531-553

Caney, S., Liberalism and Communitarism: A Misconceived Debate, in: *Political Studies* 1992, č. 2/40, s. 273-289

Carens Joseph H., Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in: *Review of Politics* 1987, č. 2/42, s. 251-273 (minus 254, 256-257)

Casanova, Jose: *Public Religions in the Modern World*, Chicago University Press 1994

Castells, Manuel: *The Power of Identity (Vol.2)*, Blackwell Publishers 1997

Castles, Stephen a Davidson, Alastair: *Citizenship and Migration*, Routledge 2000

Cerulo Karen A., Identity Construction, New Issues, New Directions, in: *Annual Review of Sociology* 1997, č. 23, s. 385-409

Citizenship Tourists, *The Economist* 3.7. 2004

Coalitions for the Willing, *The Economist* 1.2. 2007

Davie, Grace: *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press 2000

Delanty Gerard, Social Integration and Europeanization, The Myth of Cultural Cohesion, in: *Yearbook of European Studies* 2000, č. 14, s. 221-235

Déloye Yves, Exploring the Concept of European Citizenship: A Socio-Historical Approach, in: *Yearbook of European Studies* 2000, č. 14, s. 197-217

Displacement Activity, *The Economist* 7.7. 2005

Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*, Harvard University Press 1985

El Fadl, Khaled Abu: *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston 2002

Esposito, John L.: *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, 1999

For Jihadists Read Anarchists, *Economist* 18.8. 2005

Freud, Sigmund: *Civilization and its Discontents*, The Hogarth Press, London 1961

For Jihadists Read Anarchists, *The Economist* 18.8. 2005

Fear of Foreigners, *The Economist* 27.1. 2005

France and Immigration, *The Economist* 17.12. 2005

Geertz, Clifford: *Interpretace kultur*, Slon, Brno 2000

Ghetto of the Mind, *The Economist* 8.9. 2005

Giegerich, Wolfgang, Islámský terorismus, in: *Prostor* 69/70 2006, 189-205

Glazer, Nathan: *Affirmative Discrimination, Ethnic Inequality and Public Policy*, Basic Books 1975

Glen Warsaw, *The Economist*, 13.12. 2006

Gombár, Csaba: *O národe, etniku a štátě*, Kalligram, Bratislava 2000

Greenblatt, S., Gunn, G.: *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, MLA New York 1992

Habermas, Jurgen: *Erlanternungen zur Diskurzethik*, Frankfurt/M. 1992

Hall, Stuart a du Gay, Paul (ed.): *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, London 1996

Hall, P. A. a Taylor R. C. R.: Political Science and the Three New Institutionalisms, in: *Political Studies* 1996, 44 (4), s. 936-957

Hannerz Ulf, Theory in Anthropology: Small is Beautiful? The Problem of Complex Cultures, in: *Comparative Studies in Society and History* 1986, č. 2/28, s. 362-368

Hobsbawm, Eric: *On History*, New York 1997

Howard's Way, *The Economist* 27.1. 2005

Chomski, Noam: 11.9., Mezera, Praha 2003

Chomski, Noam: *Hegemony or Survival*, Metropolitan Books 2003

In the Melting Pot, *The Economist* 21.7. 2005

Isaacs, Harold R.: *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Harper and Row 1975

Jerneck Magnus, Europeanization, Territoriality and Political Time, in: *Yearbook of European Studies* 2000, č. 14, str. 27-49

Kaa, D.J. van de.: European Migration at the End of History, in: *European Review* 1993, 1: 94

Klvačová, Petra a Bitrich, Tomáš: *Jak se (ne)piše o uprchlících v českém tisku*, Multikulturní centrum, Praha 2001

Kohn, Hans: *Nationalism, its Meaning and History*, Van Nostrand Company 1965

Koopmans, Ruud; Statham, Paul (ed.): *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics*, Oxford University Press 2000

Kovář, Martin, Horčíčka, Václav: *Dějiny evropské integrace I.*, Triton, Praha 2005

Kovář, Martin, Horčíčka, Václav: *Dějiny evropské integrace II.*, Triton, Praha 2006

Kropáček, Luboš: Odmítnout nenávist, in: *Revue Prostor* 2006, č. 70, s. 17-24

Kukathas Chandran, Are There Any Cultural Rights?, in: *Political Theory* 1992, č. 20, s. 105-139 (minus 109, 129-132)

Kymlicka Will, Reply to Modood, in: *Analyse und Kritik* 1993, č. 1/15, str. 92-96

Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press 1995

Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press 1995

Laffan Brigid: The European Union: A Distinctive Model of Internalisation?, in: *European Integration online Papers* 1997, č. 18/1

Legrain, Philippe: *Immigrants: Your Country Needs Them*, Little, Brown Book Group 2006

Let Them Stay, *The Economist* 12.5. 2005

Lévi Strauss, Claude: *Rasa a dějiny*, Atlantis, Praha 1999

Lewis, Bernard: *Kde se stala chyba?*, Volvox Globator, Praha 2003

Llobera Josep R., The Concept of Europe as an Idée-force, in: *Critique of Anthropology*, 2003, č. 2/23, s. 155-174

Love Bridge to Sweden, *The Economist* 8.7. 2004

MacDonald, Sharon (ed.): *Approaches to European Historical Consciousness/Shaping European History*, Korber Stiftung, Hamburg 2000

Machalová, Tatiana (ed.): *Lidská práva proti rasismu*, Doplněk, Praha 2001

Mernissi, Fatima: *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Perseus Publishing 1992

Macek Dan, *Third World Emancipation: A Contested Konzept*, 2002, Central European University, term paper

Market Forces, *The Economist*, 20.1. 2007

Meehan Elizabeth, Europeanization and Citizenship of the European Union, in: *Yearbook of European Studies* 2000, č. 14, str. 155-177

Metcalf, Barbara Daly (ed.): *Making Muslim Space in North America and Europe*, University of California Press 1996

Migration and Development, *The Economist* 6.5. 2004

Migration Migraine, *The Economist* 14.9. 2006

Minority Reports, *The Economist* 10.11. 2005

Mobility Business, *The Economist* 30.6. 2005

Modood Tariq, Kymlicka on British Muslims, in: *Analyse und Kritik* 1993, č. 1/15, str. 87-91

Monetary Lifeline, *The Economist* 29.7. 2004

Moore-Gilbert, Bart: *Postcolonial Theory*, Verso 1997

Morris Lydia, Globalization, Migration and the Nation-state: The Path to a Post-national Europe?, in: *British Journal of Sociology* 1997, č. 2/48

Moxon-Browne Edward, The Europeanization of Citizenship: A Passport to the Future?, in: *Yearbook of European Studies* 2000, č. 14, str. 179-196

Mulgan, Richard: *Maori, Pakeha and Democracy*, Oxford University Press 1989

Multiculture, in: *Theory, Culture and Society* 2001, č. 2-3/18, str. 1-19

Multicultural Troubles, *The Economist* 25.5. 2004

Myths and Reality, *The Economist* 26.3. 2004

New Kids On the Block, *The Economist* 4.1. 2007

Nedelsky Nadya, Civic Nationhood and the Challenges of Minority Inclusion, in: *Ethnicities* 2003, č. 1/3, str. 85-114

Nelson C. a Grossberg L.(eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education 1988

Nielsen, Jorgen: *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press 2001

Osterhammel, Jurgen: *Colonialism*, RP 1997

Out of Africa, *The Economist* 7.10. 2004

Out with the New, *The Economist* 9.12. 2004

Parekh Bhikhu, The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy, in: *Political Studies* 1990, č. 38, str. 695-709 (minus 708-709)

Pilkington, Hilary: *Migration, Displacement and Identity in Post-Soviet Russia*, Routledge 1998

Pomian, Krzystof: *Evropa a její názory*, MF, Praha 2001

Poole, Elizabeth: *Reporting Islam (media representations of British muslims)*, J.B Tauris Publishers 2002

Quillin, Brice: *Migration and Remittances, Eastern Europe and the Former Soviet Union*, World Bank, 2007

Quizzical, *The Economist* 3.11. 2005

Race War, *The Economist* 21.4. 2005

Ramadan, Tariq: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, 2004

Rawls John, The Idea of an Overlapping Consensus, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 1987, č. 1/7, str. 1-25

Raz, Joseph.: Multikulturalismus: eine liberale Perspektive, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1995/2, str. 307-327

Rolling Up the Welcome Mat, *The Economist* 10.3. 2005

Rosůlek, Přemysl a Cabada, Ladislav: *Evropa národů, patriotů a integrace*, Aleš Čeněk, 2002

Roth, Philip: *Lidská skvrna*, Volvox globator, Praha 2005

Roy, Olivier: *Globalized Islam*, Columbia University Press, 2004

Roy, Olivier: *L'échec de l'islam politique*, Paris, Ed. Du Seuil, 1992

Said, Edward W.: *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World*, Vintage Books Edition 1997

Said, Edward W.: *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press 2000

Salt, J., Singleton, A., Hoggarth, J.: *Europe's International Migrants*, HMSO, London 1994

Sardar, Ziauddin: *Orientalism*, Open University Press, Philadelphia 1999

Sartori, Giovanni: *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, Doplněk, Praha 2005

Segev, Tom: *Elvis in Jerusalem*, Metropolitan Books 2002

Sennett, Richard: *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Faber and Faber, London 1993

Séghor, L. S.: *The Africa Reader: Independent Africa*. Random Century London 1970

S Shore Cris a Black Annabel, The European Communities and the Construction of Europe, in: *Anthropology Today* 1992, č. 3/8, str. 10-11

end Back your Huddled Masses, *The Economist* 16.12. 2004

Shore, Cris: *Building Europe/The Cultural Politics of European Integration*, Routledge 2003

Schmidt, Helmut: *Sebezáchova EU*, Paseka, Praha 2003

Smith, A. D.: *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge 1995

Stiglitz, Joseph E.: *Jiná cesta k trhu*, Prostor 2003

Stolcke Verena, Talking Culture - New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe, in: *Current Anthropology* 1995, č.1/36, str. 1-22

*Sunday Times*, 24.1. 2004

Taylor, Charles: *Zkoumání politiky uznání*, Epocha a FÚ AVČR, Praha 2004

The Absorption Puzzle, *The Economist* 29.6. 2004

The Impossibility of Saying No, *The Economist*, 16.9. 2004

The Kindness of Strangers?, *The Economist* 26.3. 2004

The New Dutch Model?, *The Economist* 31.3. 2005

The Tragedy of Morecambe Bay, *The Economist* 12.2. 2004

This Year's Prada, *The Economist* 27.5. 2004

*Time*, říjen 1992, str. 31

To Brussels, On a Wing and a Prayer, *The Economist*, 7.10. 2004

Too Big to Handle?, *The Economist*, 23.6. 2005

Trevor-Roper, Hugh: *The Rise of Christian Europe*, Thames and Hudson, London 1989

Trilling, Lionel: *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism*, Viking Press, NY 1955

Uherek Zdeněk, Migrace a formy soužití v cílových prostorech in: Hirt, Tomáš, Jakoubek, Marek (eds.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*, Aleš Čeněk, Plzeň 2005

Uherek, Zdeněk a Hošková, Simona a Vindiš, Robert: *Úspěšné a neúspěšné strategie integrace cizinců*, Sociologický ústav AVČR 2002

Villa Envy, *The Economist* 13.5. 2004

Waldron Jeremy, Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, in: *University of Michigan Journal of Law Reform* 1992, č. 25, str. 751-793 (minus 766-777)

Waves of Fear, *The Economist* 11.1. 2007

Welcome Mac, *The Economist* 4.8. 2005



Whitaker, Reg: *A Sovereign Idea: Essays on Canada as a Democratic Community*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1992

Why Europe Must Say Yes to Turkey, *The Economist* 16.9. 2004

Williams, Patrick a Chrisman, Laura (ed.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Longman 1994

Young, Robert: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London and New York 1995

Zielonka, Jan: *Europe as Empire: Nature of the Enlarged European Union*, OUP 2006

Zucconi, Mario: Turkey's New Politics and the European Union, *Ethnobarometer*, Rome 2003

Žižek, Slavoj: *Raduj sa z národa svojho ako zo seba samého*, GG, Praha 1995

Žižek, Slavoj: *Welcome to the Desert of the Real*, Verso 2002

Žižek, Slavoj: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993

## WEBOVÉ STRÁNKY

[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2751/is\\_2003\\_Spring/ai\\_99377576](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_2003_Spring/ai_99377576), 28.2. 2007

<http://www.freemuslims.org/news/article.php?article=695> , 6.3. 2007

<http://www.uni-erfurt.de/islamwissenschaft/en/europe.htm>, 6.3. 2007

<http://www.geocities.com/martinkramerorg/PoliticsandProphet.htm>, 3.3. 2007

<http://www.iht.com/articles/2006/06/19/news/eu.php>, 6.1. 2007

<http://www.iht.com/articles/1996/01/31/edweid.t.php>, 6.1. 2007

<http://www.jihadwatch.org/archives/002417.php>, 3.2. 2007

<http://www.loc.gov/locvideo/mslm/mslmintl/#Speakers>, 7.2. 2007

<http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP78604>, 23.2. 2007

<http://www.muslim-lawyers.net>, 4.2. 2007

<http://www.muslim-lawyers.net/research/index.php3?aktion=show&number=169>, 3.3. 2007

<http://newcultureforum.blogspot.com/2007/01/michael-goves-new-culture-forum-speech.html>, 7.2. 2007

<http://www.policyexchange.org.uk/images/libimages/246.pdf>, 4.3. 2007

<http://www.sabrang.com/cc/archive/2006/july-aug06/cover5.html>, 5.3. 2007

[scpo.univ-paris1.fr/fichiers/Yaerbook.pdf](http://scpo.univ-paris1.fr/fichiers/Yaerbook.pdf), 5.2. 2007

<http://www.slate.com/id/2136964/>

[www.tady.cz/hawkmoon/](http://www.tady.cz/hawkmoon/), 23.1. 2007

[http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id\\_rubrique=43&lang=en](http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id_rubrique=43&lang=en), 5.3. 2007

[http://www.tariqramadan.com/article.php3?id\\_article=566&lang=en](http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=566&lang=en), 5.3. 2007

<http://www.windsofchange.net/archives/002274.php>, 12.1. 2007

JINÉ

Foreigners' Integration and Participation in European Cities, Council of Europe Publishing, Stuttgart 2003

Panelová diskuze: Muslimové v Evropě: kulturní dialog, Goethe Institut Praha, 6.3. 2006